

هذا

هو الكتاب المطبوع

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف محمد بن العجائز نايف شيخنا الشريفة العلامة عظيم الاسماء
جليل الباري في المكارم النظار مقبول لآمنة العظام لم تظفر بمثل علمنا
الاعضاء ولم يأت بشيء من الفضلاء في الفقه والادب وارو هو من لفان العالم
الرواني الكامل الصمد لآمنة العلماء محقق مدقق فقيه محدث متكلم
ماهر لطيف في الفقه والعلوم العقلية والنقلية شمس لفه
والجته هذين اثنين المحققين المذنبين الاولين في الاجرنا لآمنة الله
في العالمين الشيخ العلامة جمال الدين ابو منصور الحسين بن

يوسف علي الجليلي المشتهر بالعلامة

خاضع الله قدره واعظمه في الاسلاك اجره ولما كان هذا الكتاب قليل الحصول
بالعسر الوصول ايت انطه هاهنا في المطبوعات علمت ان انتشاره في عظم
التواب عيت في طبعه مقدما لعل جميع امور وبذلت في سعي في تصحيحه
حسب مقدور ارسل الله لعل ان يتجدد لك لعل وطفتان من خيرا
مدبنا وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفي السلي

اقل بناء العلماء الرايين الحاج

شيخ علي الجليلي الحاي

فلسفة ١٣١ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد و احبا لوجود على نعمائه والصلوة على سيدنا نبيه محمد المصطفى وعلى اكرم احمائه فاني يجيب الى

ما سئلت من شرح
سائل الكلام
وتريدها على
البلغ الطائير
الفرع مراد
الاعتقاد
مسائل الاجتهاد
ما قادي الدليل
اليه وقوة
اعتماد عليه
وسمته تحريد
الاعتقاد والله
اسئل العصمة
والستاد وان
يحمده



والله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم ساه الواضح وهماه العاخر احسانه الذي يبد العباد بمعرفته
وهديهم الى محجته ليفوروا بحر ميل النواب لعظيم المخلد وخلصوا من العقالايم السهمه وصلى
على اكمل نضر اسانيه واضيب طيبة عصره محمد المصطفى وعلى عترته الارار وذهبت الاختيار
وسلم سليمان فان كمال الاسان انما هو بحصول المعارف الالهيه وادراك الكمالات الربانيه
اذ نفعه العالم بعباد عن عجم الحيوانات ويقتل على الحاديات ولا معلوم اكمل من واجب الوجود لقم
والعلم به اكمل من كل مفصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بحصول هذا المرام فوج على كل
مكلف من استحاصل الناس الاجتهاد في رالة الالتهاس بالنظر الصحيح في الماهين وطلب الحق باليقين
ووحى على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسلية الناظرين وقد كتبا صرفنا مئة من
العمر في وضع كتب متعدده في هذا العلوم لتحليله واحرار هذه الفضله والا زجيت حقنا الله
تعالى الاستفاده من مولانا الافصل العالم الاكمل بصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوس
قدس الله روحه الوكته في العلوم الالهيه والمعارف لعقليته وجداه دكا باه الحقيق الكاجد
التدقيق معرصا عن سبل المعازيه تاركا طريق المعاطة اتعناء طارح اذما في نقضه وابرامه وما عجز
الى جوار الرحمن وزل ساحة الرضوان وجد ما كتبه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام
وجمع حل مسائل الكلام على ابلغ نظام كما ذكر في خطبته واسار في ديباجته الا انه اوجز الفاظه في الغاية
وبلغ في زياده المعاني الى طرف النهاية حتى كل عن ادراكه الموصول وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا
هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موصيا لما استهم من معضلاته وكنا سفا عن

طرائف

ذوالنوم المعاد ورتبت على سنة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه وصول الفصل الاول في الوجود والعدم

مشكركم راجيا من الله تعزى خيل الثواب حسن المآل انه اكرم المسئولين وعلمه نتوكل وبه نستعين

قال **سبح الله الرحمن الرحيم** اقا بعد حمد واحد الوجود على نعمائه والصلوة على سيدنا ابائه محمد المصطفى وعلى اكرام اجائه فاقى بحسب ما سئلت من تحريير مسائل الكلام وتبينها على ابلغ الظاهر مستفيذا عن مراد الاعتقاد ونكتب مسائل الاجتهاد مما قاد في الدليل اليه وقوى اعتقاد عليه وسميته تحريدا للاعتقاد والله اسئل العصمة والتدوان حصله ذوالنوم المعاد ورتبت على سنة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه وصول الفصل الاول في الوجود والعدم وتبينها بالتامات العين

والمنفى العين والذى يمكن ان يحجز عنه ونقيضه او غيره ذلك شتمل على دورها قول في هذا الفصل مسائل مهمة حليلة وهذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حددوا الوجود والعدم اما المنكوبون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعد وهو المنفى العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يحجز عنه والمعد وهو الذي لا يمكن ان يحجز عنه الى غير ذلك

من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفى المعد ولفظة الذي انما يتأبها الى متحقق ثابت يؤخذ الوجود في حد نفسه قال بل المراد تعريف اللفظ اذا لا شئ اعرف من الوجود اقول لما بطل تحديدا لوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين وتحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تدليل لفظ بلفظ او صريح مراد ان لم يستعد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شئ اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه

قال **والاستدلال** بتوقف التصديق بالتساوي عليه او متوقف الشيء على نفسه او على تركيب الوجود مع ضرورة وباطال الرسم باطل اقول ذكر في الذين ابطال تعريف الوجود وجهين والمص لم يرتضيهما ونحو فقرهما ونذكر ما يمكن ان يكون وجه التحلل فيها الاول ان التصديق بالتساوي بين الوجود والعدم مبني اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق متوقف على التصور وما يتوقف عليه البديهي والى ان يكون بديهي فيكون تصورا الوجود بلفظي الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون نفسه الا دار ولا باجرائه لان تلك الاجراء ان كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وان لم يكن وجودات فعدم اجتماعها ان لم يحصل امر زايد كان الوجود محصا ما ليس بوجوده اذ خلف ان حصل امر زايد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود او فاعلمه لا يفيد ولا بالامور الحادثة عنه لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للعرف لان الاعمال لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف الاخص اخفى قد حذر في المنطق عن التعريف به لكن

تجديدهما بالتامات العين والمنفى العين والذى يمكن ان يحجز عنه ونقيضه او غيره ذلك شتمل على دورها قول في هذا الفصل مسائل مهمة حليلة وهذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حددوا الوجود والعدم اما المنكوبون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعد وهو المنفى العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يحجز عنه والمعد وهو الذي لا يمكن ان يحجز عنه الى غير ذلك

من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفى المعد ولفظة الذي انما يتأبها الى متحقق ثابت يؤخذ الوجود في حد نفسه قال بل المراد تعريف اللفظ اذا لا شئ اعرف من الوجود اقول لما بطل تحديدا لوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين وتحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تدليل لفظ بلفظ او صريح مراد ان لم يستعد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شئ اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه

قال **والاستدلال** بتوقف التصديق بالتساوي عليه او متوقف الشيء على نفسه او على تركيب الوجود مع ضرورة وباطال الرسم باطل اقول ذكر في الذين ابطال تعريف الوجود وجهين والمص لم يرتضيهما ونحو فقرهما ونذكر ما يمكن ان يكون وجه التحلل فيها الاول ان التصديق بالتساوي بين الوجود والعدم مبني اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق متوقف على التصور وما يتوقف عليه البديهي والى ان يكون بديهي فيكون تصورا الوجود بلفظي الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون نفسه الا دار ولا باجرائه لان تلك الاجراء ان كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وان لم يكن وجودات فعدم اجتماعها ان لم يحصل امر زايد كان الوجود محصا ما ليس بوجوده اذ خلف ان حصل امر زايد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود او فاعلمه لا يفيد ولا بالامور الحادثة عنه لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للعرف لان الاعمال لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف الاخص اخفى قد حذر في المنطق عن التعريف به لكن

الوجود والعدم
بوقوع التصديق
بالتساوي عليه
او بتوحيدهما
على نفسه او على
تركيب الوجود
وضروره وباطال
الرسم باطل

ع
لا بد

وزد الدهن حال الحزم عطلق الوجود واتحاد مفهوم بقبضة قول القيمة يعطى الشركة يعاير الماهية لا تحت الماهيات اول

نحصر احوالها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فليمر الذرور هذان الوجهان باطلاق اما الاول ولا يت
 التصديق الديهي لا يحايكون تصورات مدهيته لما نت في المطلق من حواز تو قعا لبيهي من الصديق
 على التصور الكسبي الكس حار ايكون التصور للمفردات باقتضاي يكون معلومة باعتبارها من الاعتبارات
 وذلك يمكن في باب التصديقات ويكون المراد من الحصول كمال التصور اما الثاني فلان ما ذكره في
 نعي تركيب الوجود عا بد في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن حار التعريف
 بالحارجي شرطه المساوات في نفس الامر العلم بالمساوات فالسار في اكتساب الماهية اذ عرض على من
 عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارص مسا ولها تم بعبء غير
 تصور هانذكر ذلك العارص لا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية
 من كل وجه بل من بعض الوجوده على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكمال التصور فلا دور حينئذ المسئلة
 التاس في ان الوجود مشترك قال ورد الدهر حال الحزم عطلق الوجود واتحاد مفهوم بقبضة وقول القيمة
 يعطى الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامها فبدأ باشتراكه و
 استدلال عليه بوجوه ثلثة ذكرها الحكماء والمنكلمون الاول اما قد يحرم بوجود ماهية وتترد في خصوصيات
 مع نفاء الحزم بالوجود فاننا اذا سلمنا ما ازل احكامنا بوجوده فاد اعتقد ما نامة ممكن ثم زال اعتقادنا
 بامكانه ويحد اعتقاد ما بوجوده لم يزل الحكم الاول بقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد
 الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب لا تعد فيه ولا اميتار فيكون مفهوم
 بقية الذي هو الوجود واحدا والا لم يحصر التقسيم بين الثلث لا يحيا بالثالث ان مفهوم الوجود
 قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشترك بينهما اما المقدمة الاولى فلا تنقسم الى الواحد الممكن
 الى الجوهر والعرض الى الذهي والحارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة
 عارة عن ذكر حثيات الكلى الصادق عليها فصول متعارفة او ما يناسبه الفصول وطدا لا يقبل
 العقل قسمه الحيوان الى الانسان والحجر الى كس صادقا عليهم ما ونقل القسم الى الانسان والفرد المسئلة
 الثالثة في ان الوجود رايد على الماهيات قال يعاير الماهية والاتحاد الماهيات اوله نحصر احوالها
 اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى اعلم ان الناس احتضروا في ان الوجود هل هو نفس الماهية
 او رايد عليها فقالوا الحسن الاسعري والوكسين بالبصر وجماعة تنعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك
 الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية معاير لها الواجب الوجود نعم فان اكثر الحكماء
 قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسيا في تحقيق كلامهم فيه وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول

بحث في ان الوجود مشترك

البحث في الوجود رايد على الماهية

ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية اجزاء منها او حار حافتها والاقل باطل والا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها الماتين من اشتراكها والثاني باطل والا لم يتحصر اجزاء الماهية بل يكون كل ما هية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا يساهي واللازم باطل بالملزوم منه بيان الشريطة ان الوجود اذا كان جزءا من كل ما هية فانه يكون جزءا مشتركاً بينهما ويكون كمال الجزء المشترك فيكون حساً مفقياً كل ما هية الى فصل بفصلها عما سواها فيه لكن كل فصل فانه يكون موحداً لاستحالة اتصال الموجود بالامور العدمية فيعقل الفصل الى فصل اخر هو حرة منه ويكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزء ايضا موحداً مقصراً الى فصل اخر وينسلسل ويكون للماهية اجزاء لا يتناهى واما استحالة الثانية فلو جوه احدها ان وجود ما لا يتناهى محال على ما ياتي الثاني يلزم منه ترك واجباً لوجود تعالى لانه موحداً فيكون ممكناً هذا خلف الثالث يلزم منه انتفاء الحقايق اصلاً لانه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة فلا يكون السط مخفقا فلا يكون المركب متحققاً وهذا كله ظاهر الطلأل قال ولا نفكاهما اعتقلا اقول هذا هو الوجه الثاني الذي على زيادة الوجود وتقريره انا قد بعقل الماهية شك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول معاير للشكوك فيه وكذلك قد بعقل وجوداً مطلقاً وحمل خصوصية الماهية فيكون مغايرها لا يقال انا قد نشك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون توتراً ابداً عليه بتسلسل لا تافق للشك لس في ثبوت وجوده للوجوب في ثبوت الوجود نفسه للماهية رد لا هو المظ قال ولتحقق الامكان اقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية اجزاء هالمة منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حذو والا لزم جوار اجتماع النفيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينفي الامكان حذو للنافات بين الامكان الحاصر الوجوب لذاتي بلان الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا يعقل الا بين شيئين قال وفابدا الحمل اقول هذا وجه رابع يدل على المعايرة بين الماهية والوجود وتقريره انا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه قاعدة معقولة لم يكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما يتحقق هذه الهايكة على تقدير المعايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية او الوجود موحدة والثاني باطل فكذا المقدم قال والحاجة الى الاستدلال اقول هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا اجزاء منها وتقريره انا نفتقر في نسبة الوجود الى الماهية الى الدلائل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية اجزاء هالمة نتج الى

اسئلة الحقيقة

وانقضاء التناقض وتركيب الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي في ريادة في التصور وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا

الدليل لا فقار الدليل الى العايرة بين الموضوع والمحول والتشكك في النسبة المتع محققة في
 الذي قال وانقضاء الساقص اقول هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد
 سلب الوجود عن الماهية معقول ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض
 ولو كان جزء نفسه لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزائها التي من حملتها
 الوجود فيستحيل سلسلة الالات واجتماع المقيصين فحققت انقضاء التناقض ولو كان جزء نفسه
 لزم التناقض ويدل على الزيادة قال وتركيب الواجب اقول هذا وجه سابع وهو ان تركيب
 الواجب متف وانما تحقق لو كان الوجود رايد على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية
 لما قد صلو كان جزء من الماهية لولا ان يكون الواجب مركبا وهو محال قال وقيامه بالماهية
 من حيث هي اقول هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقريره استدلال
 انه لو كان رايدا على الماهية لكان صفة قائمة بها لا استحالة ان يكون حوفا قائما
 بغيره مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغيره موصوفا بها واذا كان كذلك فاما ان
 يقوم بالماهية والوجود هنا احوال عددها والقسمان ما طلان اما الاول فلان الوجود الذي هو سطر
 في قيام هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود فليزم اشتراط الشيء بغيره وبكونه مغا
 له فليزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولا فنانقل البحث الى الوجود الذي هو سطر
 فيسلسل واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالحمل المعدود وهو باطل واذا بطل القسمان
 انتفت الزيادة وتقريره الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودا
 بل باعتبار كونها معدومة فاحصر مجموع قال وريادة في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم وهو ان
 الوجود بالماهية من حيث هي انما يعقل في الذهن والتصور لانه الوجود الخارجي لا يستلزم تحقق
 ماهية مامن الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية
 فيه بل وجود الماهية رايد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام
 السواد بالحمل المسئلة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني
 والخارجي والابطال الحقيقة اقول اختلف العلماء ههنا في اربعة منهم نفوا الوجود الذهني و
 حصر الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمه حقيقة
 واستدلوا بمرحمة الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعلا فانحكم بالاحكام الايجابية على
 موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذا ليس تابعا في الاعيان

مجموعه انقسام الوجود الى الذهني والخارجي

والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود بمعنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا تزايد

ولا اشتداد
وهو خير
مخص

فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي توجد موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالعلل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سحيف قد اطلقه المطلق محقق الحقيقة يدل على الشوا كما قرناه قال والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول هذا جواب عن استدلال من مع الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلت الماهية في الادهان لم ير ان يكون الذهن خارجا راد السواد ايضا فليمر مع انضاف الذهن لهذه الاشياء المتغيرة عبر اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومتألفها المخالف للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السكون وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وامتلها المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني قال وليس الوجود بمعنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول اقول قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سحيف يتهدد العقل بطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى لزوم الدور الخال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس ما به يكون الماهية في الاعيان المسئلة السادسة في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد قال ولا تزايد ولا اشتداد اقول ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقص وفيه نظر لان الزيادة ان كانت وحوادث الزم اجتماع المتلين والا لم يجتمع القيصين واما في الاشتداد فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شئ اخر لم يكن الاشتداد بل هو ان كان حدثا فان كان ان كان غير الحاصل فليس اشتداد للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شئ اخر معه والا فلا اشتداد وكذا البحث في جانبنا لمقتضا وهذا الدليل ينبغي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتفص المسئلة السابعة في ان الوجود حيز العدم شر قال وهو خير مخص اقول انا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجودا وكل ما يقال له شر وجدناه عدما الا ترى الى القتل فان العقل اعكوا بكونه شرا واذا تأملناه وجدنا شرا به باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شر من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الاله طاعة فانه ايضا كمالها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ان كمال الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فكم هو بان الوجود

هذا هو معنى زائدا على الحصول

هذا هو معنى زائدا على الحصول

هذا هو معنى زائدا على الحصول

ولا صدقه ولا مثل له فتحقق بحالته للمعقولات ولا ينافيها وليا وفي الشبهة

حيز محض والعقد مترخص ولهذا كان واحدا للوجود تعالى بلع في المحيرة والكمال من كل موجود لبرائته
 عن القوة والاستعداد وبقاوت غير من الموجودات فيه باعتبار الفرق بين العدد والبعث عنه
 المسئلة التاسعة في ان الوجود لا صدقه قال ولا صدقه له أقول الصدقات وحودية يقابل
 داتا اخرى في الوجود ولا استحالة ان يكون الوجود داتا وان يكون له وجود اخر استحالة ان يكون صدقا
 لغيره ولا انه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي متفرص له الوجود الخارجي او ذهني متفرص
 له الوجود الذهني ولا يثنى من احدا لصددين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدد ليس نقابل الصدين على
 ما ياتي بتحقيقه في بعض المعدوم بل يقابل السلك الايجاب ان احدا مطلقين ولا تقابل العدد بالملكة المسئلة
 التاسعة في انه لا مثل للوجود قال ولا مثل له أقول للمثالا داتا وجوديتان يستدكل واحدة
 منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا تحت اداسق احدهما الى الذهن ثم تحققة الاخر له
 يكتب العمل من الحاصل ثانيا غيرهما اكتبه اوله والوجود للبدات فلا يماثل شيئا اخر اذ يماثل بلهيهما
 معقول يساوي في العقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول معاير لمعقول الوجود لا يقال ان كلبته وحريته متساويان
 في الثقل بكان له وهو المحر في لا تا قول هما الساعتساويين في المعقولية وان كان احد حري المجزئ
 هو الكل لكن الاتحاد ليس عماثلا وايضا فانه عارض لكل المعقولات على ما قررناه اوله ولا يثنى من الثنتين
 عارض لصاحبه المسئلة العاسرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعد ما فاته لها قال فتحقق
 بحالته للمعقولات أقول لما انتقت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وبحث
 المحالفة بينهما اد الفقه حاصره في كل معقول بين التماثل والاختلاف وقد استحي التماثل فوجب الاختلاف
 ولهذا حله نتيجة لما سبق قال ولا ينافيها أقول المتساويان لا يمكن اجتماعهما وقد ثبت ان
 كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عرض مطلق الوجود له واحتماعه معه وصدقه عليه فكيف بنا فيه
 لا يقال العدد امر معقول وقد قصى العقل بما فاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا ينافيها لا تا قول
 منع اوله كون العدد المظ معقولا والعدد الحاصل له حط من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع حاصر كافتقار الملكة
 اليه سلبا لكن يمنع استحالة عرض الوجود المطلق للعدد المعقول فان العدد المعقول ثابت في الذهن
 فيكون داخلا تحت مطلق الثبات وصدق عليه مطلق الثبات وما فاته للوجود المطلق لا باعتبار
 صدق مطلق الثبوت عليه بل مرجح احد مقابله ولا امتناع في عرض احد المتقابلين للآخر اذا اخذ
 لا باعتبار التقابل كالكلية والمخرجة فاعلمنا قد يصدق احدهما على الاخر باعتبار مغايرته لا باعتبار تقابلهما
 وهذا فيه دقة المسئلة الحادية عشر في تلازم السئية والوجود قال ويساوق السئية

المشكلة في الوجود

المشكلة في الوجود

المشكلة في الوجود

المشكلة في الوجود

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق الشيء بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانقسام انحصار الموجود مع عدم
تعقل الزايد

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله **اقول** احتلنا الناس في هذا المقام فالمحققون كافة
من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساواة الوجود والشيئية وتلازمها حتى ان كل شيء على الاطلاق
فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتفئ ليس بشيء وبالجملة لم يتدبروا للمعدود انا متحقق
فالمعدود الخارج لا ذات له في الخارج والذات هي ذات له ذهنا وقا لجماعة من المتكلمين ان للمعدوم
الخارجي ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا عبرها وهؤلاء مكابرون في التصريح
فان العقل قاض بان لا واسطة بين الوجود والمعدود وبان الثبوت هو الوجود **قال** كيف يتحقق
الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانقسام **اقول** لما استبعد مقالة هؤلاء القوم و
نسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا
تأثير لها في الذات انفسها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذاتا ولا في الوجود لانها
عندهم حال والحال غير مقدرة وقد ثبتت في نفس الامر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان
بل هو امر اعتباري والا لزم التسلسل لان ذلك الانقسام لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من المؤثر
في الثبوت ومما زادهم بالخصوصية وما به الاشتراك معاير لما به الامتياز ويكون اتصاف ذلك الانقسام
بالثبوت امرا زايدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المصريح قد نلتهم مذهبهم وما ثبت
في نفس الامر والزمهم بالثبوت ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنتا الممكنات في وجودها
عن المؤثر فانتفتت القدرة اصلا وراسا والتالي باطل فالمقدمة مثله بيان الشرطية ان القدرة
حينئذ لا تأثير لها في الذات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما تمت
في نفس الامر وذلك يستلزم نفى لتأثير اصلا واما بطلان التالي فبالافتقار والبرهان دل عليه
على ما ياتي في هذا استبعد المصريح هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الانقسام
امرا ذهنيًا وانه منتفئ في الخارج **قال** وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد **اقول** هذا
برهان اخر دل على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت من
اشخاصها في العدم ما لا يتناهي كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقايق فالزمهم المصريح بالحال
وهو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والاثبات
هو الوجود لا انتفاء لتعقل امرا زايدا على الكون في الاعيان فالزمهم القول بوجود ما لا يتناهي من الماهيات
وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة وقولا باثبات ما لا
يعقل مع اننا نكتفي في اثبات عمالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمون لنا والبراهين

النفى فلا
واسطة

المشبهين
والتشابه

مختار

ولو اقتضى التميز الثبوت عما لزمه محالات والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والعدم
الدالة على استحالة ما لا يتساهى كما تدل على استحالة التفرق في الثبوت اذ دلالتها
انما هي على انحصار الكاين في الاعيان وقول المص والمحصار الموجود عطف على الانتفاء اى وكيف يتحقق الشيء
بدون الوجود مع انتفاء القدرة وانتفاء الانصاف ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الرايد هكذا
يسمى ان يفهم كلامه ههنا قال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزمه محالات اقول لما ابطال مدعى
المشاهيرين شرع في ابطال حججهم بطرح حجتين قويتين ذكرهما المص والاعيان اما الحجة الاولى فتقريرها ان كل معدوم
متميز وكل متميز يحل معدوم مرات اما المقدمة الاولى ويدل عليها امور ثلثة احدها ان المعدوم معلوم للعلو
متميزا لثاني ان المعدوم مكروه فانما يريد الدال ومكره الا لا بد له وان يتميز المراد عن المكره الثالث
ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانما يميز بالحركة بمسيرة وبغير الحركة الى السماء وبحكم بقدرتنا
على احداث الحركة دون الاخرى فلو لا تميز كل واحد منهما عن الاخر لا يستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية
فلان التميز صفة تامة للتميز بثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف ولا تفرغ عليه والحواش ان التميز
لا يستدعى الثبوت عينا والا لزمه محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كتركيب
الباريتعالى واحتجاج الصديق وعبرهما ويتميز احدهما عن الاخر ولو اقتضى التميز الثبوت ليعنى لزم ثبوت
المستحيلات مع اتم وافقونا على انتفاء المستحيل لثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خاليا والسرقات
له العين اتفاقا لثالث ان المقدورية لو استدعت الثبوت لان انتفاء القدرة على الثبات وكذا المراد منه
قال والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه اقول هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت
المعدوم وهي انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امر اعمى والامر يسوق لفرق بين سعى الامكان وبين
الامكان المنفى فبكون امران متباينان وليس جوهرا قابلا بذاته ولا بد له من محل ثبوت وهو الممكن لا استحالة
قيام الصفة بغير موصوفها بكون الممكن العدمى ثابتا وهو المطلوب واجاب المصريح عنه بان الامكان
امر اعتبارى ليس متباينا حارحا والامر لا يلزم التسلسل وان يكون الثبوتى حالا في محل عدمى وهو باطل قطعاً
فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالممكنات وهم وافقونا على انتفائها حارحا فيبطل قولهم ممكن
ثابت المسئلة الثامنة عشر في نفى الحال قال وهو يرادف الثبوت والعدم النفى فلا واسطة اقول
ذهبوا لها ثم وساعده من المعترلة والخاصة بالجوهرية من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الوجود والمعدوم
وهي ثامة وسموها الحال وحدوها بالخاصة لوجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من
الموجود والمعدوم اعم من المنفى وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بان لا واسطة بين الوجود
والعدم وان الثبوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفى مترادفان ولا شئ عند العقل اظهر من

والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي تات ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض ونوقضوا أنفسهم والعذر بعد قبول التماثل

والاختلاف

والترام التسلسل

باطل

هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي تات ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض أقول لما بطل مدعيتهم أشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الأول قالوا قد بين أن الوجود زائد على الماهية فما سيكون موجودا ومعدوما ولا موحودا ولا معدوما ولا أولان باطلان أما الأول فلا لأنه يلزم التسلسل وأما الثاني فلا لأنه يلزم من انصاف الشيء بقضيه معنى الثالث إن الوجوه غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء الى نفسه وإلى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سوادا وبياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موحودا ولا يكون ولا ان المنقسم الى السنين اعم منها ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه الوجه الثاني ان اللوينة امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازا عن الآخر ما مرنا يدعى ما به الاشتراك ثم الوجهان انكما ناموجون لو قيام العرض بالعرض بانكما نامعدومين لزم ان يكون السواد امرا عديتيا وكذلك البياض وهو نا طل بالضرورة فثبت بواسطة الجواب من وجهين الأول ان الكلّي تات في الدهن فلا يرد عليه هذا القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضا فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بغيره قال ونوقضوا أنفسهم أقول اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة متبني الحال يرجع الى انهم بها حقايق تسترك في بعض داتها وتختلف في البعض الآخر وما به الاشتراك متعاير لما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بوجود ولا معدوم فوجب لهول بالحال وقالوا هذا ينتقض عليهم بالحال فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة مسكنة فلها جهتان اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز وهي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك معايرة لمحة الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخر ويتسلسل قال والعذر بعد قبول التماثل والاختلاف والترام التسلسل باطل أقول اعتذر المتدعون عن الرام النفاة وجهين الأول الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني القول بالترام التسلسل والعذر ان باطلان الاول فلان كل معقول اذا اسأ الى معقول اخر فاما ان يتحدان في المعقولة ويكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر وهما المتحدان واما يعتذر ان يعود لاحقة لها فلا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور فيهما واما الثاني فلا لأنه يطل الاستدلال بوجود الصانع لغو وبراهين ابطال التسلسل اثبتهم بها واجاب بعض المتأخرين بان المختلفين اذا اشتركا في امر متوقف بثبوت امرين بهما يقع الاختلاف والتماثل واما اذا اتحدتا في امر سلبى فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في الحال كالتساوية والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلبى فلا يلزم التسلسل وهي غير مضمي عندهم لان الاحوال عندهم تامة المشكلة الثالثة عتري في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال قال

هذا وجه

فيبطل ما فرغوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدد وانتفاء تأثير المؤثر فيها واثبات صفة

الجنس ما يتبعها
في حال الوجود
وفي مقابلة
التحيز الجوهرية
وفي اثبات
صفة المعدوم
مقتضى في
معدوم وصفه
امكان وقوع
بالجسمانية في اثبات
الصانع ببل انتفاء
بالقدرة والعلم
والحيق
في تلك الجوهرية
متاينين في الخارج

يبطل ما فرغوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدد وانتفاء تأثير المؤثر فيها واثباتها
واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مقابلة التحيز للجوهرية وفي اثبات
صفة المعدوم بكونه معدوماً في مكان وصفه بالجسمية ووقوع التاك في اثبات الصانع بعد
اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة **أقول** لما بطل مذهب الفايدين بثبوت المعدوم والحال
ابطل ما فرغوا عليه ما قد ذكر من وقوع اثبات الذات في العدد احكاماً مختلفة في بعضها الا والفتوى
على ان تلك الذات غير متناهية في العدد فكل نوع عدد غير متناه وان كانت تلك الاعداد متناهية
باشخاصها الثاني ان الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهر او العرض عرضاً وانما تأثير الفاعل في جعل
تلك الذات موجودة لان تلك الذات ثابتة في العدد لم تزل والمؤثر كما يؤثر على طريقة الاحداث
وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر
جوهرها لفاعل لا تنفي بانتفاءه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم انتفاء الحكم الثالث اتفقوا
على انتفاء التباين في الذات بل جعلوا الذات كلها متساوية في كونها ذاتاً وانما يختلف صفاتها
عارضتها وهذا المذهب باطل لان الصفات امكانت لازمة كان اختلافها دليل على اختلاف
المزومات والا حازان ينقلب التواد جوهر او بالعكس ذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا
في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدد لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل
كصفة الجوهرية في الجوهر والتوادية في التواد الى غير ذلك من الصفات فذهب بن عياش الى ان تلك
الماهيات عن الصفات في العدد اما الجبائيان وعبد الجبار وابن مكيه فانهم قالوا بصفات الجوهر
اما ان تكون عائدة الى الجملة كالجوهر وما يترتب بها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة
احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة
بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابعة
الحصول في التحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه اسود
او ابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات واجتبه الى
الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها
بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق
بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتحيز كما يوصف بالجوهرية
فتركتها فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في التحيز وقال البصري شرط الحصول في حيز الوجود

ومن قيمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغيره لك تما لا فائدة بذكرها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق

فيقال بله عدم
مثله وقد
يجمعان باعينا
التقابل ويعقلان
معا وقد يؤخذ
مقيدا فيقال بله
عدم مثله

فهو حال عدم موصوف بالتميز لا الحصول في التحيز وزعم ابن عباس انه حال عدم غير موصوف باحدها
ولا يفترها السادس اتفق المثبتون الا ابا عبد الله البصري على ان المعدوم لا صفة له بكونه معدوما
والبصري اثبت له صفة بذلك المتابع اتفقوا الا ابا الحسين الحياط على ان الذرات المعدومة لا توصف
بكونها اجساما ووجود الحياط الثامن اتفقوا على ان من علم ان للعالم صافعا قادرا حكيما مرسل للرسول
قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل بناء منهم على جواز انصاف المعدوم
بالصفات المتغيرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجود لان
ثبتت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه قال ومن قيمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف
بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها أقول لما ذكرنا ربيع القول بثبوت المعدوم شرع في تفادي ربيع القول
بثبوت الحال وذكر منها فرعين الاول قيمة الحال الى المعلل وغيره قالوا بثبوت الحال للشئ ما يكون معللا
بوجود قائم بذلك الشئ كالعالمية المعللة بالعلم والا يكون كذلك كسواد بتر السواد فقسموا الحال الى
المعلل وغير الثاني اتفقوا على ان الذات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال
يتضاف اليها واتفق اكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في التوازن فيجوز على التقديم
الاقتلاب الى المحدث وبالعكس لان التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا والا تسلسل ولا صفة ذات
والا تسلسل المسائل ثم اربعة عشر في الوجود المطلق والخاص قال ثم الوجود قد يؤخذ
على الاطلاق فيقال بله عدم مثله وقد يجمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا
فيقال بله عدم مثله أقول اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان
قد يؤخذ عارضا لماهية ما فخصص الوجود وقد يؤخذ بجملة من غير النغات الى ماهية خاصة فيكون
وجود مطلقا اذا عرفت هذا فقلوا الوجود العام فيقال بله عدم مطلق غير مخصص بماهية خاصة وهذا
الوجود المطلق والعلم المطلق قد يجمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق
عليه انه معدوم مطلق وانه موجود مطلق نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعها في الصدق على
شئ واحد وانما يجمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل لهذا كان المعدوم مطلقا متصورا للحكم عليه
بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احدا قسما مطلقا الثابت
فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعلم المطلق
امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور وانما الوجود الخاص وهو وجود
الملكات لمخصص باعتبار رخصتها فانه يكون مقيدا كوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسان

في
المحدث
بجمعان
الخاص
والخاص

ويقتصر الى الموضوع كدقتار ملكته ويؤخذ الموضوع تخصيما ونوعيا وجنسيا ولا جسر له بل هو بسيط فلا فصل له

ويكثر بتكرار
فيتم ان الحكم
فيتم الى الموضوع
الموضوعات و
يقال بالتشكيك
على عوارضها

وغيره من الماهيات فانه بقاء له عدم مثله **المسئلة الخامسة عشر** في ان عدم الملكة يقتصر الى الموضوع قال ويقتصر الى الموضوع كدقتار ملكته **اقول** عدم الملكة ليس عدما مطلقا بل له حظا قاسم الوجود ويقتصر الى الموضوع كدقتار الملكة اليه فانه عارة من عدم شئ عن شئ اخر مع امكان انضاف الموضوع بذلك الشئ كالشي فانه عدم الصرا لا مط ولكن عن شئ من شأنه ان يكون بصيرا فهو يقتصر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يقتصر الملكة اليه ولهذا لما امتنع الصر على الحايط لعد استعداده امتنع العي عليه قال ويؤخذ الموضوع تخصيما ونوعيا وجنسيا **اقول** لما فتر عدم الملكة بانه عدم شئ عن موضوع من شأنه ان يكون له وحب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع تتخصى فعدم التحيته عن الامر عدم ملكة وعدمها عن الاثنا ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم التحيته عن الاثنا انجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجسدي ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فايده فيه **المسئلة السادسة عشر** في ان الوجود بسيط قال ولا جسر له بل هو بسيط فلا فصل له **اقول** ندبتنا ان الوجود عارص بجميع المعقولات ولا معقول اعم منه فلا جسر له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انفقت الجنسية انتقت الفصلية بل هو بسيط لا يقي لم لا يجوز ان يكون مركبا من الاكخاس والفصول كتركيب العدد من الاحاد لا تايقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجودا ولا يكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الحرج والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو صنف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع وصالها كذلك هذا خلف **المسئلة السابعة عشر** في مقولته على ما تحت من الجزئيات قال ويكثر بتكرار الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها **اقول** الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكررة فاذا اعتبر عرض للماهيات تكثر بحسب تكثرها لا ستمالة عرض العرض الشخص للماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات غنى ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرها من وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكل على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق المعارض على معروضاته ويقال على تلك الماهيات العوارض الوجودات المعارض للماهيات التشكيك وذلك الكل ان كان صدقه على افرادة على السواء كان متواظيا وان كان لا على السواكل يكون بعض تلك الامر اولى بالكل من الاخر او اقدم منه فيوجد الكل في ذلك لبعض اشده منه في الاخر كان مستككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل وجود

لا
الاشياء
فيتم ان الحكم
فيتم الى الموضوع
الموضوعات و
يقال بالتشكيك
على عوارضها

فليس جزء من غير مطلقا والشئ من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شئ مطلق ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات ^{١٥}

خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واستند عند بعضهم ويكون مشككا قال فليس جزء من غير مطلقا اقول هذا ينتج ما تقدم وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لا متناع الثقات في الماهية واحياءها على ما ياتي فيكون البسطة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلا تارة عارضا على ما تقدم من امتناع كونه جزءا من غير ذاته زايد على الحقائق واما بالنسبة الى وجوداتها فلا تارة مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا المسئلة في التامة عترة في الشئة قال والشئ من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا

شئ مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اقول قال ابو علي برسنا الوجود اما ذهبي واما خارجي والمشارك بينهما هو الشئة فان اراد حمل الشئة على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذ اعرفت هذا منقول للشئة والذاتية والحزنية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لا لها لا تقبل الاعراض لغيرها من الماهيات وليست متصلة في الوجود كتأصل الجوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شئية مطلقة فلا شئ مطلقا ثابت اما الثبوت تعرض الماهيات الشخصية المخصوصة المسئلة التاسعة عشر في تباير الاعداد قال وقد تمايز الاعداد ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونا في عدم

الشرط وجود المشروط صحيح وعدم الضد وجود الاخر بخلاف باقى الاعداد اقول لا شك في ان الملكات متمايزة واما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطأ فانها تمايز تمايز ملكاتها واستدل المصنف بوجه ثلثة الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلو لا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانما نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلو لا تمايزها لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لا استحالة الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا لعدم غيره لا ينافيه فلو لا الامتياز لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد عن المحل يصح وجود الضد الاخر فيه لا تنفآ صحة وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصح

ذلك فلا بد من التمايز قال ثم العدم قد يميز من نفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يميز عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عدمه لغيره فيكون امرامعقولا نائما واسم ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الخاق الوجود والعدم بجميع

وقد تمايز الاعداد ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة

لا غير ونا في عدم الشرط وجود المشروط صحيح وعدم الضد وجود الاخر بخلاف باقى الاعداد

ثم العدم قد يميز من نفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين

اقول العدم قد يميز عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عدمه لغيره فيكون امرامعقولا نائما واسم ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الخاق الوجود والعدم بجميع

وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني بقا العكس لمي والاشياء المرتبة

في العمود
المخصوص وجود
استاكس عدما
وقسمه كل مهابا
الى الاحتياج و
التم منصلة
حقيقية واذا
حمل الوجود على
رابطة تثبت
مواد ثلاث في
انفسها وجهات
في التقفل والذ
على وثائق الرابطة
وضعها في
الوجود والاحتياج

جاءت في ان عماد
اعلم من عماد الاعم

خبر في قسم الوجود
والعدم

في
قسم ثالث

جميع المعفولات حتى بنفسه فاد اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها بعدمه كان العدم عارضا لنفسه ويكون عدما لعارض للعدم مقابلا لاطلاق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدمه له ثوبا منه باعتبار ان العدم المروض اخذ مطلقا على وجه يعم العارض له وغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعرض والتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني بقا العكس لمي **اقول** لما بين ان الاعداد متمايزة بان عد المعلول يستدل بعدم العلة ذكر ما يصلح جوابا للتوهم من عكس القول ويجعل عد المعلول علة لعدم العلة فانزال هذا التوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما ياتي ثم قيدنا التقى بالخارج لان عد المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني باينكون عد المعلول اظهر عد العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التقفل لا باعتبار الخارج ولا يفيدها العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي اني لا يفيدها الا الوجود في الذهن اما الاستدلال بعد العلة على عد المعلول فهو برهان لمي مطابق للامر نفسه **المسئلة العشر** وان في ان عد الاخص اعم من عدم الاعم **قال** والاشياء المرتبة في العمود والمخصوص وجود انتاكس عدما **اقول** اذا فرض امر ان احدهما اعم من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الاخر بالعمود والمخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عد الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عد الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا رتب شيان في العمود والمخصوص وجودا ترتبا على العكس عدما بان يصير الاخص اعم في طرف العدم **المسئلة الحادية عشر** في قسم الوجود والعدم الى المحتاج والغنى **قال** وقسمه كل منهما الى الاحتياج والغنى منعصلة حقيقية **اقول** كلا واحد من الوجود والعدم اما ان يكون محتاجا الى الغير اما ان يكون مستغنيا عنه والاول ممكن والثاني واجب وممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يمتنع الجمع والخلو اما متع الجمع فلا سيما لكون المستغنى عن الغير محتاجا اليه وبالعكس واما منع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية عشر** في قسم الوجود والامكان والامتناع **قال** واذا حمل الوجود او حمل رابطة تثبت مواد ثلاث في انفسها وجهات في التقفل دالة على وثائق الرابطة وضعها هي الوجود والامتناع

والامكان وكذلك لعدم والبحث في تعريفها كالوجود وقد يؤخذ دابة فيكون للقسمه حقيقته لا يمكن انقلابها

والامكان اقول الوجود قد يكون محولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة الموضوع
والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا وعلى كل التقدير لا بد لهذه النسبة اعنى بسطة المحمول فيها
الى الموضوع من كيفيته هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهه
باعتبارين فاننا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر تنتمي مادة وان اخذناها عند العقل وما تدل
عليه العبارات سميت جهة وقد تحذف كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تتغير ان كقولنا
الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفيه نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب
واما الجهة هي ممكنه وهذه الكيفيات تدل على وثاقه الرطه وصعفه فان الوجوب يدل على
وثاقه الرطه في طرف التثبت والامتناع على وثاقته في طرف لعدم والامكان على ضعف الرطه
قال وكذلك لعدم اقول اذا جعل لعدم محولا او رابطة كقولنا الانسان معدوم او
معدوم عنه الكتابه حدثت الجهات الثلاث عند التعقل والمواد في نفس الامر **المسئله**
الثالث والعشرون في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها قال والبحث في تعريفها
كالوجود اقول ان جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لان
هذه الاشياء معلومة للعقل لا تحتاج الى اكتساب نعم قد يذكر في تعريفها لفاظها ما يكون سائرا
لها الاعلى انه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفها تهم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه
الذي يستحيل عده والذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده والذي
يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه والذي لا يستحيل وجوده
ولا عدمه فقد اخذ كل واحد منها في تعريف الاخر وهو دظاها **المسئله الرابع والعشرون**
في القسمه الى هذه الثلاثة قال وقد يؤخذ ذاتيه فيكون للقسمه حقيقته لا يمكن انقلابها
اقول اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت المعقوله
منقسمه اليها قسمه حقيقه اي يمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون
واجبا لوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها
في واحد لا سحالة ان يكون شئ واحد واجبا لذاته وممتنع لذاته او ممكنا لذاته او يكون ممتنعا
لذاته وممكنا لذاته فالقسمه حينئذ حقيقه واعلم ان القسمه الحقيقيه قد تكون للكل بفصول ولو ان
تميزه وتفصله الى الاقسام المندرجه تحته وقد يكون لعوارض معارفه والقسمه الاولى لا يمكن انقلابها
ولا يصير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذي به وقعت القسمه كقولنا الحيوان اما باطلاق او صامت

جملة القسمه

وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمه ما فاعه الجمع بينهما يمكن انقلابها ومافعة المخلولين الثلاثة في الممكنات

ويستترك الوجوب
والامتناع في اسم
الضرورة وان اختلفا
بالسلب لا يتجاو كل
منهما يصدق
على الاخر اذا
تقابل في المضاد
اليه

فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعيتين وليستحيل انقلاب هذه القسمه بمعنى ان
الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت
واما القسمه الثانيه فانه يمكن انقلابها ويصير احدا القسمين معروف صام والميز الاخر الذي به وقعت
القسمه كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصرف بعرض
الاخر فيقلب المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمه المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان
الذاتي من قبيل القسم الاول لا يستحيل انقلاب لواحد لذاته بمنعها لذاته او ممكنا لذاته وكذا
الباقيان قال وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير فالقسمه ما فاعه الجمع بينهما يمكن انقلابها ومافعة
المخلو بين الثلاثة في الممكنات اقول اذا اخذنا الواجب الامتناع باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات
انقسم المعقول اليها على سبيل منع الجمع لا المخلو وذلك لان المعقول محتمل ان يكون واجبا لغيره او ممتنعا
لغيره على سبيل منع الجمع لا المخلو لا امتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا مكان المخلو
عنه لا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمه يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير قد يغير
عده علة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا لاحظنا الامكان الذاتي في هذه
القسمه في الممكنات انقلب ما فاعه المخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب وممتنع بالغير المستلزم الحاشية
والعشر في اقسام الضرورة والامكان قال ويستترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة
وان اختلفا بالسلب والايجاب اقول الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل
واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة
الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما قال وكل منهما يصدق على الاخر
اذ تقابل في المضاد اليه اقول كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر فان وجوب
الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب
العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد يصدق على الاخر اذ تقابل في المضاد اليه والوجود
والعدم اللذين يضاف لوجوب الامتناع اليهما وانما اشتراطهما بل المضاد اليه لانه يستحيل صدقهما
على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم
يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود
يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب يضاف الى الوجود والامتناع الى العدم والعدم مقابل

في اقسام الضرورة

قال

وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص وقد يؤخذ بالسلب الى الاستقبال

ولا يشترط المعد
في الحال والا اجتماع
القيضا والتلبيح
اعتبارية لصحتها
على المعدولة
التسلسل
ولو كان الوجود
بثبوتها لزم
امكان الواجب

قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص
اقول القسمة العقلية ثلاثة واجب ممسوع وممكن ليس بواجب لا متمسع هذا بحسب اصطلاح الحاشية
وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى طرفي الوجود والعدم
لا عنهما معا بل عن الطرفين المقابلين للحكم حتى يكون ممكن الوجود وهو ليس بممتنع قد رفعنا فيه ضرورة
العدم وممكن العدم وهو ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فاذا اخذ هذا المعنى
كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا يقابلها فان رفع احدي الضرورتين لا يستلزم ثبوت
الاخرى والامكان الخاص **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال **اقول** قد يؤخذ الامكان
لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في المستقبل
من غير التفتات الى ما في الحال وهذا الامكان احق الامكانات باسم الامكان **قال** ولا يشترط
العدم في الحال والاتمام التقيضان **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن في الاستقبال
شرطه العدم في الحال فالوا لا نه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ لان
الوجود كما اخذه الى الوجوب خوجه لعدا الى الامتناع وايضا اذا اشترط في مكان الوجود في المستقبل
العدم في الحال اشترط في امكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط
وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتماع التقيضان وايضا العدم في الحال
لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالا ولان لا ينافي امكانه في المستقبل **المسئلة**
السادسة والعشرون في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان **قال**
والثلاثة اعتبارية لصدها على المعد ولا استحالة التسلسل **اقول** هذه الجهات الثلاث اعني
الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها
تحقق في الاعيان لو جئناها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامر ان الاول ان
هذا الامر تصدق على المعد وان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب لعدا الممكن
قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدو فاذا اتصف المعدو بها كانت عدمية لا استحالة
اتصاف المعدى بالثبوت الثاني انه يلزم التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الوجود
ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته
بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور بثبوتها لزم اتصافها باحد
الثلاثة ويتسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب بثبوتها لزم امكان الواجب **اقول**

الواجب
لا يمكن

٢ ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان المتنع فلو كان الامكان ثبوتياً لم يسبق وجود كل ممكن على امكانه

والفرق بين
نفى الامكان
والامكان المنع
لا يستلزم ثبوت
الوجود شامل
للذات وغيره
وكذا الامتناع
ومعروض ما

لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان شرع في الدلالة
على كل واحد من الثلاثة مدنا بالوجود الذي هو امرها الى الوجود فهو ثبوتية انما ليس ثبوتياً والدليل عليه انه لو كان
لكان يمكن ان لا يخلو المقتضى للثبوتية انما لا يخلو المقتضى للثبوتية انما لا يخلو المقتضى للثبوتية انما لا يخلو
فكون الوجوب ممكناً واما بطلان التالي فلا فلو كان الوجوب ممكناً لكان الواجب ممكناً لان الواجب
انما هو واجب هذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن رواه فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون
ممكناً هذا خلف قال ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان المتنع اقول هذا حكم ضروري
وهو ان الامتناع امر عدوى قد نبهت ههنا على طريق التشبيه الاستدلال بان الامتناع لو كان
ثبوتياً لزم إمكان المتنع لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني المتنع فيكون المتنع
ثابتاً هذا خلف قال فلو كان الامكان ثبوتياً لم يسبق وجود كل ممكن على امكانه اقول
اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو شئ ام لا ونحو القول فيه ان الامكان قد يؤخذ
بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ
بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف لعدة اليه وهو الامكان الاستعدادي اما
الاول فالحققون كافة على انه امر اعتباري لا يتحقق له عيناً واما الثاني فالاولا ويل قالوا
انه من باب الكف وهو قابل للشدة والضعف والحق يا باه والدليل على عدمه في الخارج انه
لو كان ثابتاً مع انه اضافية بين امرين وذاضافة لزم ثبوت مضافيه للذين هما الماهية والوجود
فيلزم ناعره عن الوجود في الرتبة هذا خلف قال والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لا
يستلزم ثبوتيه اقول هذا جواب عن استدلال ابن علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال
لو كان الامكان عدمياً لما بقي فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لعدة التمايز في العدميات
والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع المستعمل
السابعة والعشرين في الوجوب والامكان والامتناع المطلقه قال الوجوب شامل للذات
وعبره وكذا الامتناع اقول الوجوب قد يكون ذاتياً وهو المستند الى نفس الماهية من غير
التفات الى غيره وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلوم
لولا النظر الى علته لم يكن واجباً فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل
لها وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموماً الوجوب عموم
الجنسية والا تركيب الوجوب لذاته بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني قال ومعروض ما

جواب الفرق
المطلقة

بالغير منهما ممكن ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر

بالغير منهما ممكن **اقول** الذات التي يصدق عليها التقا واحدة بالغير وممتعة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا امتناعا بالذات وكذا المتع بالغير قد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير امنا واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فليزنا نقول ان القسمة الحقيقية التي فرضها لا تنقلب هذا خلف **المسئلة الثامنة والعشرون** عرض الامكان وقيمه للماهية **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى عللة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واحدة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة يكون ممتنعا ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واحدة ما دامت العللة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العللة معدومة **قال** وعند اعتبارها بالنظر اليها يتبنت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية والى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم **قال** ولا مسافة بين الامكان الذاتي والغير **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا باعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا مسافة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء اخر وكل ممكن الثبوت لشيء اخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقة وواجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات **المسئلة التاسعة والعشرون** في عللة الاحتياج الى المؤثر **قال** واذا لاحظنا الدهن الممكن موجودا طلب العللة وان لم يتصور غير وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس عللة لما يتقدم عليه بما نسب **اقول** اختلف لنا سببها في عللة احتياج الاثر الى مؤثره فقال جهور العقلاء انها الامكان لا غير

الى الماهية
وعلمها وعند
اعتبارهما
بالنظر اليهما
يلتص ما بالغير
ولا مسافة بين
الامكان الذاتي
والغير وكل
ممكن العروض
ذاتي ولا عكس
واذا لاحظنا
الدهن الممكن
موجودا طلب
العللة وان لم
يتصور وجود
الحادث فلا
يطلبها ثم الحدوث
كيفية الوجود
فليس عللة لما
يتقدم عليه
بما نسب

والحكم باحتياج الممكن ضرورة ولا يتصور الاولوية لاحدا الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل

المقابل فلا بد
من الانتهاء الى
الوجوب وهو
سابق ويلحقه
وجوب آخر لا
يخلو عنه قصبة
فعلية

جواب
جواب

وقال اخرون انها الحدوث لا غير وقال اخرون هما معا والحق هو الاول لوجهين الاول ان العقل اذا لم يحط
بالمهنة الممكنة وادخل الوجود والعلة عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم يطر شيئا اخر سوى الممكن
والشأوى فحكم العقل بالشأوى الذاتي كاف في الحكم بامتساع الرجحان الذاتي والاحتياج الى العلة
مرجح هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حدا ثانيا وجوده وان كان فرضا محالا فالعقل يحكم بعدم
احتياجه الى المؤثر علم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيمتد للوجود فيتأخر عنه تأخر
ذاتيا والوجود متأخر عن اليجاد واليجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة الحاجة لم تقدم الشيء على نفسه مرات وهو محال **المسئلة الثلثون**
ان الممكن يحتاج الى المؤثر قال والحكم باحتياج الممكن ضرورة **اقول** اختلف الناس في هذا فقال
قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج الممكن لا يحتاج الى رهان فان كل من تصور شيئا في
الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يتخرج من حيث هو مشأوى اعني من حيث ذاته بل من حيث ان المخرج
ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال اخرون انه استدلال في وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم
يتصوروا الممكن على ما هو هو **المسئلة الحادية والثلاثون** في وجوب وجود الممكن المستفاد
من الفاعل قال ولا يتصور الاولوية لاحدا الطرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بينا ان الممكن
من حيث هو هو لا باعتبار وجود علة او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحيل
ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحدا الطرفين على الاخر بالنظر الى
ذاته قال ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **اقول**
اولوية احدا الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجدة
لجميع الشرايط متفتيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف
الاخر وهذه الاولوية الخارجية لا يكفي في وجود الممكن او عدمه لان فرضها لا يحيل المقابل وبيان ذلك اننا اذا
فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية او لا
يمكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا والا يلزم منه الحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي
على الاخر لا المرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرفين اجمع والمرجوح فخصيص احد
الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد
من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب قال
وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قصبة فعلية **اقول** كل ممكن موجود او معدون فانه لا يخفى

والامكان لازم ولا يجب الماهية او تمتنع وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلاندر وسببه الوجوب الى

الامكان لسببه

تاما الى نقص

والاستعداد

قابل للتد

والضعف بعد

ويوجد للممكنات

وهو غير الامكان

الذاتي والموجود

ان اخذ غير

مسبق بالغير

او بالعدم فقد

ذلك

في

في

في

في

والاخبار

والسبق ومقابله

اما بالعلية

او بالطبع او

بالزمان او بال

لربته لحيية

او العقلية

في

في

او بالشرف او

بالذات والحصر

استقر في

استقر في

استقر في

استقر في

استقر في

استقر في

استقر في

بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدلتنا على تحقيقه والثاني الوجوب اللاحق وهو
المتأخر عن تحقيق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واحدا مادام الشيء موجودا وهذه
الضرورة يسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يتخلو عنها قضية فعلية قال والامكان لازم ولا يجب الماهية
او تمتنع اقول الامكان للممكن واجب لانه لو لا ذلك لا يمكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة
او تمتنع وقد يتبين امتناعه فيما سلف قال وجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلاندر
اقول يريدان يبينان ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكرناه لا يتخلو عنه قضية فعلية ولهذا سمي
بوجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو ذاتي على
طبيعة الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلها حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود كجواز العدم وهذا
الوجوب ليس بلاندر بل ينفع عن الماهية عند فرض عدم العلة قال ونسبة الوجوب الى الامكان
نسبة تمام الى نقص اقول الوجوب هو تأكيد الوجود وبقونه والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسئلة الثانية**
والثلاثون في الامكان الاستعدادي قال والاستعداد قابل للتد والضعف ويوجد
للممكنات وهو غير الامكان الذاتي اقول الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان
الذاتي واما ان يلحظ باعتبار اقر بها من الوجود وبعد ها عنده وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان
قابل للتد والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد
العلاقة لها وكذا استعداد النطفة للكاتب ابعد واضعف من استعداد الاسانية لها فهذا هو الاستعداد
الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يعد ويوجد بعد عدمه للممكنات
فان الماء بعد تجمده يستعد لصيرته هواء بعد ان لم يكن فقد تجدد هذا الاستعداد ثم اذا برد زال
ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد يتبين انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن **المسئلة الثالثة**
والثلاثون في القل والحادث قال والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم وال
فحادث اقول هذه قسمه للوجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير ولا يبقيه
الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث
هو الذي يسبقه العدم قال والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالربته
الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقر في **المسئلة الرابعة**
لا يسبقه الغير والعدم على اختلاف التفسيرين والحادث هو الذي يسبقه الغير والعلم وجب عليه ان

مجموع النفا

يبين اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني المتأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام التقدم خمسة
الاول التقدم بالعلية وهو كقدّم حركة الاصبع على حركة الحاتم ولهذا فانه لولا حركة اليد لم يحصل حركة
الحاتم فهذا الترتب لعقل هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له خط في
التأخر لا يكون هو كمال المؤثر وهو كقدّم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول
ان المتقدم هناك كان كافيا في وجود المتأخر والمتقدم ههنا لا يكفي في وجود المتأخر الثالث التقدم
بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتأخر كالات الابن الرابع التقدم
بالرتبة وهي ما خسة كقدّم الامام على المأمور وعقلية كقدّم الخنفس على النور ان جعل المبدأ
الاعم الخامس التقدم بالشرف كقدّم العالم على المتعلم وكذا اصناف المتأخر والمعية ثم المتكلمون
رادوا قسما اخر للتقدم سموه التقدم الذاتي وقتلوا بويه تقدم الاس على اليوم فانه ليس تقدّم بالعلة
ولا بالطبع ولا بالزمان الا حاسج الزمان الى زمان اخر وتسلسل وذا هراته ليس بالرتبة ولا بالشرف
فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر اسقراطي لا رهاني اذ لم يبق هناك على احصاء التقدم في هذه
الانواع واقسم انما تنحصر اذ ترددت بين النعم والانتات **المسئلة الرابعة والثلاثون**
في ان التقدم مقول بالتشكيك قال ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في
انواعه **اقول** اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاستتراك
وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد
من المتقدم وحده ما للمتأخر دون العكس وقال اخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف يستترك
في ان المتقدم مما هو متقدم له يتي ليس للمتأخر ولا شئ^{الشيء} الا وهو موجود للتقدم وهذا المعنى المشترك يقال
لا بمعنى واحد فان التقدم بالعلية يوحد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر
اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض
انواع التقدم ادلى بالتقدم من بعض واعلم اننا اذا فرضنا تقدم ما على ب بالعلية رجع مقدما على ب بالعلم
كان تقدم ا على ب اولى من تقدم ج على د فحينئذ ب احدا المضافين اولى بتأخره عن
المضاف الاخر من تأخر د عرج فان حفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك
وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب استثنى التقدم ج على د كان تأخر ب عن ا استثنى تأخر د عن ج وهذا
نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا قبل تأخر
د عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **قال**

وحيث وجد التفاوت امتنع جسيته والتقدم دايماً بعارض زمانى او مكانى او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان

لا يعتبر فيهما الزمان والآ تسلسل والحدوث الذاتى متحقق والقدم والحدوث اعتباراً عقلياً ينقطعان بانقطاع الاعيان ويصدقان على الحقيقة منهما

وحيث وجد التفاوت امتنع جسيته أقول لما بين ان التقدم مقول على ما تحته من اصناف التقدم بالتشكيك ظهر انه ليس جساماً متحده وان مقولته على ما تحته قولاً لعارض على معرضه لا قول الجنس على انواعه لامتناع وقوع التفاوت في اجراء الماهية قال والتقدم دايماً بعارض زمانى او مكانى او غيرهما أقول اذا نظرت الى الماهية من حيث هي لم تكن مقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما تعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في تقدم الزمانى او مكان كما في تقدم المكانى او معيار كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التاثير والتاثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار المشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات قال والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والآ تسلسل أقول القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل لا بقالان عليه الآعلى سبيل الحجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فترناهما به من ان القديم هو الذى لا يسفد العير والحدث هو المسوف بالعمى والمسبوق بالعد كما قال المص رحمه الله في المسئلة الثالثة والثلاثون وهما بعد الاعتبار لا يقتصران الى الزمان لان الزمان ان كان قديماً او حادثاً بهذا المعنى امتنع الزمان اخرون تسلسل واما التقدم والحدوث بالجواز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لان القدم يقال بالجواز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والحدوث ما لا يستطال زمانه قال والحدوث الذاتى متحقق أقول قديمتان ان اصنافاً للتقدم والتأخر خمسة او ستة ومن حملتها التقدم والتأخر بالطبع والحدوث الذاتى هو الذى يكون الوجود فيه متأخراً عن العدة بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عداً استحقاق الوجود والعدو يستحق من غير استحقاق احدهما وما بالذات احق بما بالخبر بالاستحقاقية اعنى التأخر الذاتى متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتى قال والقدم والحدوث اعتباراً عقلياً ينقطعان بانقطاع الاعيان أقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث ليسا من المعانى المحققة في الاعيان وذهب عبد الله بن سعد بن الاشعرية الى انها وصعان زائدان على الوجود والمحقق خلاف ذلك وانما اعتباران عقليان تصورهما الذهن عند مقايضة سبق الغير اليه وعدم لاهما لو كانا بتوحيدين لزم التسلسل لان الموجب من كل واحد منهما اما ان يكون قديماً او حادثاً فيكون للتقدم مقدمه وكذلك للحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان ^{بالقطع} الاعتبار العقلى وهذا جواب عن سوال مقدم وهو ان يقال اذا كان القدم والحدوث امرين بتوحيدين في العقل ممكن عرض القدم والحدوث لها وبعود الحدوث من التسلسل وتقرير الجواب ههما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال ويصدقان على الحقيقة منهما

ومن الوجوب لذاته والغيرية ويستحيل صدق الذات على المركب لا يكون الذاتي جزءا من غير ولا يزيد وجوده ونسبته

عليه والآن
لأن ممكنا

منها
الواجب

أقول الموجد لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسوقا لغيره أولا والآخر حادثا
والثاني قديم ولا يحتاج إلى سبب واحد لاستحالة إضمار التقييد فإدراكه لا يحتاج إلى سبب
المفصلة الحقيقية منها **المسألة الخامسة والثلاثون** في خواص الواجب **قال** ومن
الوجوب لذاته والغيرية **أقول** هذا أحدي الخواص وهو أن الشيء الواحد إذا كان واجبا لذاته
استحال أن يكون واحدا لغيره إذا عرفت هذا فنقول بالمفصلة الحقيقية التي تقع الجمع والخلو صادقة
على الموجود إذا أخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بما يقال الموجود أمّا واجب لذاته أو
واجب لغيره لا متعصم عنهما على شيء واحد وكدهما عليه وذلك لأن الموجود أمّا مستعصم عن الغير
والاحتياج إليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير أمّا متعصم الجمع
بينهما لأنه لو كان شيئا واحدا واجبا لذاته ولغيره معا لزم المحال لأن الواحد لغيره يرتفع بارتفاع غير
والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غير فلو كان شيئا واحدا واجبا لذاته ولغيره معا لزم اجتماع التقييد
وهو محال وأما صدق الخلو بينهما لأن الموجودات كان واجبا لصدق أحد الطرفين وإن كان ممكنا استحال بوجده
الأبعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الحصر **الآخر قال** ويستحيل صدق الذاتي على المركب
أقول هذه حاصلة ثمانية للواجب لذاته وهو أنه يستحيل أن يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب
الذاتي على المركب لأن كل مركب مقتدر إلى إحداثه على ما يأتي وكل مقتدر إلى إحداثه على ما يأتي يمكن بالواجب
لذاته يمكن لذاته هذا حلف قال بعض المتأخرين هذه المسألة تنوقف على الوحدة لأنه لا أثر لوقال فإل
يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واحدا لذاته ويكون المجموع مستعصما عن الغير اجبا بأن الواحد
لذاته يستحيل أن يكون متعددًا والحق أنه لا انتقار في هذه المسألة إلى الوحدة لأنه لا أثر لهذا المركب
يستحيل أن يكون واجبا لذاته لا انتقار إلى أجزاء الواحدة وكل مقتدر يمكن يكون المركب حكما فلا يكون
واجبا وهذا لا يتوقف على الوحدة **قال** ولا يكون الذاتي جزءا من غيره **أقول** هذه حاصلة ثالثة
الواجب لذاته ظاهرة وهي أن الواجب لذاته لا يترك عنه غير وهو ظاهر لأن المركب ما حصى وهو أمّا
يكون بافعال كالمراج أو عقلي كترك الماهية من الأجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة **المسألة**
السادسة والثلاثون في أن وجود واجب الوجود وجوبه نفس حقيقة **قال** ولا يزيد وجوده
و نستنتج عليه والآن **لأن ممكنا** **أقول** هذه المسألة يستلزم على بحثين البحث الاول في أن وجود واجب
الوجود نفس حقيقة وتقريره أن نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته رايذا على حقيقة لكان صفة
لها فيكون ممكنا فيعقل إلى علة فذلك العلة أمّا أن يكون نفس حقيقة أو شيئا خارجا عن حقيقة

والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به والادليس طبعه نوعية على ما سلف فجازا خلافاً حثيانه

في الموضع
وعدمه

في جواب
عن جواب
عن جواب

والفتيان باطلاً اما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان يؤتى به وهي موجودة او تؤتى به وهي معدومة
فان اترت فيه وهي موجودة فاكانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدر الشيء على نفسه وهو محال وان كان
بغير هذا الوجود عاد اليه ويلزم وجود الماهية ترتيباً والجميع باطل وان اترت فيه وهي معدومة
كان المعدوم مؤثر في الوجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجود
الغير فيكون ممكناً وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني فان الوجوب نفس حقيقة
وقد تقدم بيان ذلك بما سلف قال والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا
اقول هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل ان يقول ماهيته
تعالى غير معلومة للتيسر على ما ياتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير
الجواب عن ان نقول ان قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على اشياء
يتمتع ان يكون نفس الحقيقة او جوامعها بل يكون دائماً حار جاعها لا رما لها كالبياض المقول على بياض
الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لان
بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعاً من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل
بل يقع على كل جملة منها اسم واحد يسمى بالحد كالبياض والحمر والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى
لازماً لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواحد وعلى وجودات الممكنات المختلفة
بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لا روم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما
تحتته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزماته التي هي وجود الواجب وجود الممكنات في الحقيقة
لان مختلفات الحقيقة قد يستترك في لا روم واحداً في الحقيقة التي لا تدر كها العقول هي الوجود الخاص
الخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك
الوجود ولسائر الموجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك المألوم بالحقيقة والا
لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقة غير مدركة وكون الوجود
مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقة تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق
بما سلف عليه بضمناً في التفصيل وحرره المصنف في شرح الاشارات قال وليس طبيعة نوعية على
ما سلف فجازا خلافاً جرياً ته في المرض وعدمه اقول هذا جواب عن استدلال ثار استدلال
به الداهيون الى ان وجوده تعالى زائد على حقيقة وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية
لما بينهما من اشتراكه والطابع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى المحقق على هذه القاعدة مطالب كثيرة

وأيضا لما هيته من حيث هي في الوجود غير معقول والنقص بالقابل ظاهر البطلان والوجود من المحولات العقلية

لا متناهي استغناء
عن المحل
وحصوله فيه

كما متناهي الخلاء ووجود الهيولى لا فلاك وغير ذلك من مباحثهم معقول طبيعة الوجود ان اقتضت العرض
وحال يكون وجود واحد الوجود عارضا لما هيته معايرة له وان اقتضت عدمه كان وجوده ان الممكن
غير عارضة لما هيته فاما ان لا يكون موجودة او يكون وجودها نفس حقايتها والقيمان ناظران
وان لم يقتض واحداهما لم يتصف باحدهما الا ما حارج عن طبيعة الوجود بكون تجرد واحدا الوجود
محتاجا الى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعته نوعية على ما حققناه بل هو معقول
بالتشكيك على ما تقدم والمقول على استثناء التشكيك لا يتساوى اقتضاه فان التور يقتضي بعض جزئيا
انصارا لا عسى بخلاف ساير الانوار والحجارة كذلك فان الحرارة الجزئية تقتضي استعداد الحيوة بخلاف
ساير الحار اذ فكذلك الوجود قال وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول أقول لما ابطال
استدلالهم شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكره هنا اسرر احدهما انهم قالوا لا يتم انحصار
احوال الماهية حالة اثنا ثير في الوجود والعلة بل جاز ان يكون الماهية من حيث هي مؤثرة في الوجود
ولا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي يجوز ان تقتضي صفات
لها على سبيل العلية والمعلولية الا الوجود فانه يمنع ان تؤثريه من حيث هي لان الوجود لا يكون
معولولا لغير الوجود بالضرورة بل هو الحادير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وساير الصفات
قال والنقص بالقابل ظاهر البطلان أقول هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره انهم قالوا
ان العلة القائية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود الا
بشرط الوجود لم يرتفع من الشيء على نفسه او تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فاذا كان
كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلة والجواب ان هذا التمايز لوقلا ان الوجود عارض للماهية
عرض السواد للجسم وان للماهية شوتا في الخارج دون وجودها ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول
ذلك بل يكون الماهية هو وجودها وانما تنجز عن الوجود والحصول في العقل لا ينعى انها يكون في العقل
منفكة عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل يعني ان العقل لا يلاحظها منفردة فاضاف
الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المستى بالوجود وجودا اخر ويحتمل
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما
تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجة عن وجودها
في العقل فقط قال والوجود من المحولات العقلية لا متناهي استغناء عن المحل وحصوله فيه
أقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان

والفصلية
والنوعية

ثانياً في الإعيان لم يحل أن يكون نفس الماهيات لصادق عليها أو مغاير لها والقسمان اطلان أمّا
الأول فلما تقدم من أنه زائد على الماهية ومتركب من المحتلعات فلا يكون نفسها وأمّا الثاني فأمّا
أن يكون هوها أو عرضاً والأول باطل والآل لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في
الحل وحصوله في الحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقديم
عليه هذا خلف **قال** وهو من المعقولات الثانية **أقول** الوجود كالشيء في اتهامه بالمعقولات
الثانية وليس الوجود ماهية حارجة على ما يتناهى بل هو امر عطف على تعرض الماهيات وهو من المعقولات
الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود أمّا حجر أو شجر أو
غيرها تم يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجوداً **قال** وكذلك العلم **أقول** يعني به أن
العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى كما قلنا في الوجود إذ ليس في الأعيان ماهية
هي عدم مطلق فهو دائماً عارض لغيره **قال** ومجالاتها **أقول** يعني به أن مجالات الوجود والعدم
من الوجود بالامكان والامتاع الذاتية والشرطة من المعقولات الثانية أيضاً كما تقدم من أنها
أفرد اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه **قال** والماهية **أقول** الماهية أيضاً
من المعقولات الثانية فإن الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا مرجح حيث أنها موجودة أو
معقولة وإن كان ما صدق عليه الماهية من المعقولات الأولى وليس البحث فيه بل في الماهية عارض
العارض فإن كون الإنسان ماهية أمر زائد على حقيقة الانسانية **قال** والكلية والجزئية **أقول**
هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن الماهية من حيث هي وإن كانت
لا تخلو عنهما إلا أنها معايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فإن الانسانية لو
كانت لذاتها كلية لم يصدق جزئية وبالعكس فإن الانسانية ليست مرجح هي كلية ولا جزئية بل إنما
يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفراد متوهمه أو متحققة والجزئية إنما يصدق
عليها عند اعتبارها أموراً مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية **قال**
والذاتية والعرضية **أقول** هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى
فإنه ليس في الإعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما اتصال في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضياً لغيره
فهو اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققة في أنفسهما فهي من المعقولات الثانية **قال**
والجنسية والفصلية والنوعية **أقول** هذه أيضاً أمور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات
الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن كون الإنسان نوعاً امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها

واللعقل ان يعتبر المقتضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه وان تصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم

ان يمثل في
الذهن ويرفع
وهو ثابت باعتبار
قسم باعتبار
ولا يصح الحكم
عليه من حيث هو
ليس بتات
ولا تناقض
ولذا يقسم الوجود
الى ثابت في
الذهن وغير
ثابت فيه يحكم
بينهما بالتأيز
وهو لا يستدعي
الهُوية لكل من
المتأيزين ولو
مرض له هوية
لكان حكمها
حكم الثابت

والآ لا تمنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الحسنة للجوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته و
كذلك الفصل للناطق وهذا كله ظاهر **المسألة السابعة والثلاثون** في تصور العدم
قال للعقل يعتبر المقتضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه **اقول** للعقل ان يحكم بالمشاقفة
بين السلب والايجاب فلا بد وان يعتبرهما معا لان التناقض من قبيل السبب والاصافات لا يمكن تصور
الا بعد تصور معروضه فيكون منصورا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة
لان التناقض ليس بالقاس الى الذهن بل بالقياس الى ما في الخارج فيتصور صورة ما ويحكم عليها بانها
ليس لها في الخارج ما يطابقها تم يتصور صورة اخرى يحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على
احدهما بما يقابل الاخرى لا من حيث اتهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احدهما استندت الى
الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على
الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه **قال** وان تصور
عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم بان يمثل في الذهن ويرفع وهو ثابت باعتبار قسم باعتبار
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بتات ولا تناقض **اقول** الذهن يمكن ان يتصور جميع العقول
وحدوية كانت او معدومة ويمكن ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكن ان يقبسه
الى جميع الماهيات فيمكن ان يلحظ باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكن ان يلحظ
نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور فيها ويكون
ثابتا باعتبار تصوره لان رفع البتوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني يتصور لما ليس بتات ولا
متصور اصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسم طلاق الثابت باعتبار انه سلب ولا استبعاد في
ذلك ما تا قول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فالا وجود قسمين للوجود ومن حيث
انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على دفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس
بتات ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين **قال** ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتأيز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتأيزين ولو مرض له هوية كما
حكمها حكم الثابت **اقول** هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيان ان
حكم بقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بافتراض واحد هاهنا الاخر ومقابلته له
والحكم على شيء يستدعي تصوره وتوته في الذهن فيحتمل ان يكون ما ليس بتات في الذهن ثابتا فيه
فتد تصور الذهن سلب ما واحد فيه باعتبار ان على ما حتمناه وان ما ليس سات في الذهن ثابت

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وحا لتطابق في صحيحة والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس

الامر لا مكان
تصور الكواذب

فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يقال امتياز احد الثنتين
عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان
العدم امتيازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون
رفع هوية العدم قسماً للعدم وقسماً له وهذا محال لا نقول لان وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانما
نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوتية فليس اللاهوتية هوية سلمنا بتواتر الهوية لكل من المتمايزين لكن
هوية العدم داخلية باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبارها فرض انها لاهوتية يكون مقابلة للهوية
وقسماً لها ولا امتناع في كون الشيء قسماً من الشيء وقسماً له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب
البروت قال واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحة والا فلا ويكون
صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر كما تصور الكواذب اقول الاحكام الذهنية قد تؤخذ
بالقياس الى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها
كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقاً لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحاً
والا لكان باطلاً وان حكم على الاشياء الخارجية مأمور مغفولة كقولنا الانسان ممكن او حكم
على الامور الذهنية ما حكم ذهنية كقولنا الامكان مقابل لامتناع لم يجب مطابقه لما في الخارج
اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذا قرر هذا فنقول الحكم
الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار المطابقة لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذاً
بالقياس الى الخارج ولا باعتبار المطابقة لما في الذهن لان الذهن قد تصور الكواذب فانما قد تصور
كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار المطابقة لما في الذهن لكان الحكم
بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار المطابقة لما
في نفس الامر قد كان في بعض اوقانا استفادتي منه جرت هذه النكتة وسألت عن معنى قوله
ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار المطابقة لها في نفس الامر والمعقول من نفس الامر
اما الثبوت الذهني والخارجي وقد مر كل منهما معنا فقال له المراد من الامر هو العقل الفعال وكل
صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والامهوك اذ
قاربت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكادرة في العقل الفعال لانهم استدلوا
على تنوع الفرق بين الشئان والسهو فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتباطها
في الحاطة والشئان هور والماعنهما معا وهذا ما في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب نسبنا

ثم العدم والوجود قد يجعلان وقد يربطها المحولات والحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة لا

قد تكون احدها
وقد تكون ثالثا
والتغاير لا يستدعي

جميعها
فما لا يربطها

قيام احدها
بلا احولا اعتبارا

عد في القائم
لو استدعاه

واشأن الوجود
للماهية لا يستدعي

وجودها اولا

هو زوال الاستعداد بروال المعتد للعلم في ثاب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد يفرضان
في الاحكام الكاذبة فلهذا فيه بمقع وهذا البحث ليس من هذا المقام رانما اجماع الكلام اليه وهو بحيث
شريف لا يوجد في الكتب المثلثة الثمانية والثلاثون في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات
قال ثم العدم والوجود قد يجعلان في ربطها المحولات **اقول** الوجود والعدم يجعلان على الماهيات

كما نقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يجعلان رابطة نقول الانسان يوجد كاتبا والانسان
يعدم عنه الكتابة فلهذا المحول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احدهما رابطة الثبوت والوصل

والاخرى رابطة السلب **الفصل قال** والحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة
الاتحاد قد تكون احدها وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكر ان الوجود والعدم قد يجعلان وقد يكونان

رابطة بين الموضوع والمحول شرعي في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا اذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نفني به
ان ذات الموضوع هي ذات المحول بينهما فاقته لا يبقى حمل ولا وضع الا في الفاظ المترادفة وهو ناظر لان قولنا

الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا يعرفه ان ذات الموضوع مباينة
لذات المحول فان الشئيين المتشابهين كالانسان والفرس يتبع حمل احدهما على الاخر بل نفني به ان المحول

والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه وانا اذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به ان الشئ الذي
يقال له الضاحك هو الشئ الذي يقال له الكاتب فجملة الاتحاد هي الشئ وجملة التغاير هي الضحك و

الكتابة اذا عرفت هذا فاعلم ان جهة الاتحاد قد تكون امر ما غير الموضوع والمحول كما في هذا المثال
فان الشئ الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحول وقد تكون احدهما

كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبارا
عدم في القيام لو استدعاه **اقول** لما ذكر ان المحول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق

التغاير فصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر قيام العرض بحمله فانا نقول الانسان حيوان وليس
الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون

المحول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه ما خودا باعتبار القيام فانه حينئذ اعتبارا زائدا على نفس المحول
والموضوع لا يستدعي مجرّد القيام **قال** واشأن الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول**

ان الحكماء اطبقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون تابنا وقد اورد على هذا ان الوجود
ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت اخر ويتسلسل والحجاب ما تقدم

فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عروضا للماهيات عروضا لتواد المحل بل زيادته انما هو في التصور **القول**

فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عروضا للماهيات عروضا لتواد المحل بل زيادته انما هو في التصور **القول**

فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عروضا للماهيات عروضا لتواد المحل بل زيادته انما هو في التصور **القول**

وسلبه عنها لا يقتضي نفيها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لا رما لكنه ليس شرطا واحدا

والوضع من
المعقولات الثابتة
يقال بالتشكيك
وليس الموصوفة
بثبوتها والا
تسلسل ثم
الوجود قد يكون
بالذات وقد
يكون بالعرض
واما الوجود في
الكتابة والعبارة
فجازي والمعدود
لا يباد لا امتناع
الاشارة

لا في الوجود الخارجي قال وسلبه عنها لا يقتضي نفيها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لا رما لكنه ليس شرطا اقول سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك النسوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى ان يكون الماهية متحققة ويثبت لها الثبوت لا يقال المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالتسلب يقتضي الثبوت لا نفي نقول انا لا نزيد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة معارضة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة وبغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة وغيرها

قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليس الموصوفة بثبوتها والا تسلسل اقول الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل والى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالتوادد الموصوفية امر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت حارجية لكانت عرضية موصوفا قائما بالحمل فالتضاف محالها يستدعي موصوفية اخرى ويتقل الكلام اليها ويتسلسل

المسئلة الثانية في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض قال ثم الوجود يكون بالذات وقد يكون بالعرض اقول الوجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان او لا يكون والا اول هو الموجود بالذات سواء كان جوهر او عرضا فان العرض وان كان يوجد لا محله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو عينه وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم اذا حمل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض قال

واما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي اقول للشي وجوده في الاعيان ووجوده في الالفاظ وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهني يدل على ما في المعن والشارة تدل على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودان الاولان حقيقيان والباقيان محاريان اذ لا يحكم العقل بآثار الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلنا عليه حكمه على سبيل المجاز انه موجود فيهما المسئلة الرابعة في ان المعدود لا يباد قال والمعدود لا يباد لا امتناع الاشارة

جاء انقسام

جاء المسئلة

عليه دفعة
وبلزم التسلسل
في الزمان
والحكم بامتناع
العود لا ملام
للماهية وقسمه
الموجود الى الواجب
والممكن صريحة
وردت على
الوجود من
حيث

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود **اقول** ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين الى ان المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى انه يمكن ان يعاد ولحق الاول واستدل المص عليه بوجه الاول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكم ما من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينقص امتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقق ههنا اذا الحكم يستدعي الحضور الذي لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد لتحلل العد بين الشئ ونفسه **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشئ بعد عدمه نفى محض وعدم صرف واعادته انما يكون بوجوده غير الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم لتحلل العد بين الشئ ونفسه وتحلل المتق بين الشئ الواحد ونفسه غير معقول **قال** ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ فاما اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غيره ذلك من المميزات الا ان احدهما كان موجودا ثم عدمه والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا يمكن تحقق الماهية في العد فلا يمكن الحكم عليها بانها هي حاله العد واذ لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما ادنى من الاخر بالاعادة والابتداء **قال** وصدق المتق بلان عليه دفعة **اقول** هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتق بلان على الشئ الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لا يعدم مع جميع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم جواز الاعادة على الزمان فيكون المبتدأ معادا وهو محال لاهما متق بلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **قال** ويلزم التسلسل في الزمان **اقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده اولا والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والعيدية لا غير فيكون للزمان زمان اخر يوجد فيه تارة وبعدم اخرى ذلك يستلزم التسلسل **قال** والحكم بامتناع العود لا ملام للماهية **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقريره بالدليل ان الشئ بعد العدم ان استحال وجوده لماهية او لشيئ من لوازمها واجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدأ وان كان لا مرعية لازم بل لعارض فتدزول ذلك المعارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشئ بعد العدم تمتع الوجود المقتد ببعديته العدم وذلك لان الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود **المسئلة الحادية عشر** لا يجوز في قسمه الموجود الى الواجب والممكن **قال** وقسمه الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث

هذا هو الوجه الرابع
في امتناع العود
للماهية

هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان

قد يكون الـ
في العقل
وقد يكون
معتقلا باعتبار
ذاته
مجموع

هو قابل للتقييد وعدمه أقول العقل يحكم كما ضروريا بان الموجد اما ان يكون مستغنيا عن غيره او
يكون محتاجا والاو واجب والثاني ممكن وهذا القسم ضروري لا يفتقر فيها الى برهان وليس القسمة
واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطابق فان التبي من حيث هو ذلك التبي يستحيل ان ينقسم
الى متباينين هما غير ذلك التبي واذا عتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحقيقة بل يؤخذ الشيء بلا
تقييد بشرط مع تحيز التقييد وينقسم فيضاف الى مفهومه مفهومات اخرى يصير مفهومه مع كل واحد
من تلك المفهومات هما **المسئلة الثانية الاربعون** في البحث عن الامكان قال والحكم على
الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود أقول الذهن اذا حكم بامر على
امر فقد يلاحظ الوجود والعدم للحكم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ
احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار
كونه موجودا لا تترك ذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الاعتبار يكون
ممتنعاً وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولهذا التحقيق
يندفع السؤال الذي يهول به قارئان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان
موجودا استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم
واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول مكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحال عليه قبول
الوجود لما تقدم واذا استحال بجماعة الامكان لوصف الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية
عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسم في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما
ان يكون موجودا او معدوما ليست بخاصة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يحكم
عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويعوده قسم اخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما
وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود
وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانها حالان يحصلان عند اعتبار
الماهية مع الغير اما عند اعتبارها مع الغير فاقبل احدهما لا يغير وهذا الامتناع امتناع لا حق
بشرط المحمول قال ثم الامكان قد يكون الـ في العقل وقد يكون معتقلا باعتبار ذاته أقول
كون الشيء معتقلا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه الـ للعقل ولا ينظر فيه
حيث ينظر فيها هو الـ لتعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله
السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان العقول تلك الصورة

وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء

التصديق لخصا
التصور غير
قادر والمؤثرية
اعتبار عقلي

هو السواء وهو حور ثم اذ اطراف تلك الصورة وحاصلها معقولا فنظور اليها لا اله في السطر الى غيرهما وجدها
عرضا موجودا في محل هو عقله اذ اثبت هذا مقول الامكان نديكون الة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان
وجوده على اى انحاء العرض يعرض للماهية ولا ينطرح كون الامكان موجودا او معدوما او جوهر او عرضا
او واجبا او ممكنا ثم اذ انطرح وجوده وامكانه او وجوده او جوهرية او عرضية لم يكن بذلك الا غشا
امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ما هيته فالامكان من حيث هو امكان
لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود او ممكنا او غير ممكن واد اوصف شي من ذلك لا يكون حينئذ
امكانا بل يكون له امكان اخر يعبره العقل والامكان اخر عقلي فهما يعتبر العقل للامكان ما هيته
ووجودا حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعضاء

العقلية من الوجودات الستة والحدوث وغيرها من ثوابي المعقولات قال وحكم الذهن على

الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل اقول قد تقدمت مواضع اعتبار

المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي على

ما تقدمت المسئلة الثالثة والرابعة في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورة قال

والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخصا التصور غير قادر اقول كل عاقل اذا تصور الحكم

ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم ينسب احدهما الى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا

التصديق بعدم بعض العقل لا يقدر في صدره لانه ان الخفاء في هذا الحكم يستدل الى خفاء التصور لا لخصا

في نفسه ولهذا اذا مثل للمشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كقول النيز

واقها كما ينبغي ترج احدا لكفتين على الاخرى بغير مرج كذا الامكان المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى

المؤثر قال والمؤثرية اعتبار عقلي اقول هذا جواب عن سؤال اورده بعض المغالطين على

احتياج الممكن الى المؤثر وتقرير السؤال ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفا

بحاجا الى الموصوف بمكان محتاجا الى المؤثر في ذلك لا وثقا كانت وصفا بوثقا في الذهن من غير

مطابقة الخارج لزوم الحصل لانها ثابتة قبل الذهن وليست قبلها صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة

الخارج او كانت تامة في الخارج معايرة للمؤثر والاتلافات نسبة بينهما لزوم التسلسل وهو محال وبقتير

لتسليم فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرض امور امتتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي

كون كل واحد منها متساويا لغيره ومتاوبا باصا لغيره ومتاوبا باصا لغيره ومتاوبا باصا لغيره ولكن ذلك محال

لان تاثير المتأثر في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لانها تعبر

جميع الحكم
الى العقل

بالمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وناثيره في الماهية وبلحقه وجوب لاحق

المؤثرية المحولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض عدم ثبوت فالمؤثرية تنوتية وتقرير
الجواب ان المؤثرية المراد في العقل عدم تعقل صدر الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت
امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاصناف وعدم مطابقة الخارج لا يقتضي كونه محلا لان المحمل يلزم
لوحكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قل الذهب وصفه السبي يستحيل قيامها
بغير جوابه ان كون الشيء مجتبع لعقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل
الادها ان الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قل وجود العقل قال والمؤثر يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم اقول هذا جواب عن سؤال اخر لهم وتقرير السؤال ان
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسما باطلاق فالتاثير باطل اما بطلان الاول
فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني بطلان حال عدمه لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان
كان عين حصول الاثر عن المؤثر تحت الاثر فلا تاثير وان كان معيارا فالكلام فيه كالقوله في الاول وتقرير
الجواب نقول اذا اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان
وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون هذا الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية
فذلك مستحيل واما يؤثر في الاثر من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم قال وتاثيره في الماهية وبلحقه
وجوب لاحق اقول هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقريره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود
او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتاثير باطل اما الاول فلا نكل ما لا غير يرتفع
بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال
ثبوت محمولها ولا يتحقق الماهية حال الحكم بعدم واما الثاني فلا يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع
المؤثر يلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلا ان الموصوفة ليست تبوتية والالزم التسلسل فلا يكون
اثر اسلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال وتقريره
ان المؤثر يؤثر في الماهية وعدم فرض الماهية يجب تحققها وجوبا لاحتسابها لغير متبعا على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجابا لما فرض وجوده اما قل فرضه ماهية فيمكن ان
يوجد بها المؤثر على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجودين ظاهر
ذكر في المنطق والقاطعه هنا لستاء من قبل اشتراك لفظ الوجوب للدلالة على المعنيين بالشركة اللفظية
وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك
محلا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي لان الوضع والحمل من نواتي المعولات على ما مر

وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر والممكن الباقي معتقرا الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يبيد البقاء بعد الاحداث

ولهذا جاز
استناد القديم
الممكن الى المؤثر
الموجب لو امكن
ولا يمكن استناد
الى المختار

محتاج الى التاثير
محتاج الى التاثير

ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موحد ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة
بالوجود وهم الغالبون بيقوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفة الماهية بالوجود لان ذلك امر صافي
يحصل بعد انضافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من
الحال قال وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر تقريره
ان الممكن لو افتقر في طرفه الوجود الى المؤثر لا افتقر في طرفه لعدم لتساويهما بالنسبة اليه والنتالي ما طرأ
لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نعم محض يستحيل استناده الى المؤثر ولا نه نعم محض ولا فائدة فيه ولا
امتيار وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيًا محصا بل هو عدم ملكة وتساوي طرفه وجوده
وعدمه انما يكون في العقل والمرح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج لتعاقب عدم فلا يكون الاثقل
وعدم العلة ليس نفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا امتياده عند عدم المعلول في العقل بجواز
يعمل هذا لعدم ذلك لعدم في العقل **مسئلة الواجبة والاول** **يعني** في ان الممكن الباقي
محتاج الى المؤثر قال والممكن الباقي معتقرا الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهور المحققين
والمناجرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالمجمل كل من قال بان الامكان علة
تامة في احتياجه الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي معتقرا الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما
هي الامكان وهو لا دل للماهية ضروري للزوم فهي با محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود
المعلول قال والمؤثر يبيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم ما احتياجه الممكن الباقي الى المؤثر
شرح في تحقيق الحال فيه وان الصادق عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان التسمية دخلت على القائلين
باستثناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان
حاصلا له وهو محال لان تحصيل الحاصل محال وفي امر جديد فيكون المؤثر في الجديد لا في الباقي والتحقيق
ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثير او لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون
له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزمنا الحق ان المؤثر يبيد البقاء بعد الاحداث
وتاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا
لا الذي كان نافيًا قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن
استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر
ثبت حوا استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو
الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شئ معدوم لان القصد

ولا قديم سوى الله تعالى كما ياتى ولا يفتقر الحوادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل

الى تحصيل المحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث **المسئلة الخامسة والاربعون**
 في قديم تان قال ولا قديم سوى الله تعالى كما ياتى **اقول** قد حالف في هذا جماعة كثير امّا
 الفلاسفة فظاهر لقولهم تقدم العالم واما المتكلمون والاشاعرة اتبوا ذاته تعالى وصفاته في الاول
 كالقدرة والعلم والحياة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما ياتى وابوهاشم اثبت احوالا
 خمساً فانه علم القادرية والعالمية والحياة والوجودية بحالة حاسمة هي الابطنة واما الجرجانيون
 فقد اتبوا خمسة من القدماء اثنا حيان فاعلان هما البارتي على والنفس واحد منفعل غير هو لهيوة
 واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلا اما قدمه تعالى وطاهر واما النفس للهيوة
 فلا استحالة تكسبها عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلا استحالة التسلسل للزمن على تقدير
 عدمه واما الخلاء ففرع غير معقول واحتراب ركبى الرازى الطيب هذا المذهب صنف كتابا موسوما
 بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لان كل ما سوى الله تعالى ممكن لكل ممكن حادث وسيا في
 تقريرها **المسئلة السادسة والاربعون** في عدم وجود المادة والمدة للحوادث قال
 ولا يفتقر الحوادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل **اقول** ذهب الفلاسفة الى ان كل حادث
 مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس
 المعدوم لا تنفائه فهو يتوهم هو المادة ولان كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يحامعه المتأخر فالسبق
 بالزمان يستدعي بقوته وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة
 فحل امكانها ماضيا لها فيكون لها مادة اخرى على انا قد بينا ان الامكان عدمي لانه لو كان شوتبنا
 لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم اجراؤه بعضها على بعض هذا النوع من
 التقدم فيكون الزمان زمانا هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول
 ما يقابل الاشياء وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدل الواجب المتنع من المتصورات ولا يارم من
 انصاف لما هيته بها كونهها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف
 واذا كان موجودا او عرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة
 وعن الثاني ان القبلية والبعديّة تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر الى زمان اخر قلنا اما الاول فباطل
 لان ذلك العرض حادث فينوقف على استعداد له ويوجد البحث في التسلسل واما الثاني فكذلك لان
 اجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على بعض لذا انها ديتاخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بآلية
 فكان الزمان مركبا من الانات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة والاربعون**

خلف في بيان

خلف في بيان
هو المادة

والقديم لا يجوز عليه العلم لوجوبه بالذات ولا استناده اليه الفصل الثاني في الماهية ولواحقها ومشتقة عما هو هو

ما به يجاب
جواباً على ما
عن السؤال

جواباً على ما

هو يطلق على
على الامر المتعقل
والذات الحقيقة
عليها مع عنا
الوجود والكل

من ثواني
المعقولات و
حقيقة كل شيء
مغايرة لما
يعرض لها من

الاعتبارات
والا لما تصدق
على ما يابها
وبكون الماهية

مع كل عارض
مقابلة لها
مع ضدها وهي
من حيث هي

لبست الا هي ولو
سئل بطر في
التقيض فاجاب
السلب كل شيء
قبل الحقيقة لا
بقدها

في ان القديم لا يجوز عليه العقل قال القائل لا يجوز عليه العقل لوجوبه بالذات ولا استناده اليه اقول القائل ان كان عدما
جار عليه لعدم كعدم العالم وان كان العدم لا يستقيم وان كان وجود استحال عدمه لانما ان يكون واجب
الوجود فيستحيل عدمه او يمكن الوجود فثبوته لا يجوز ان يكون محتمل الان كل اثر لاختراعاته فيكون موجبا فان كان
واجبا استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها
مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال عما هو ويطلق غالباً على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول وهذا الفصل مباحث شريفة حليلة من تذكرها
في مسائل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عما هو وهو
ما به يجاب عن السؤال عما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان فقد سئلت عن حقيقة وما هيته فاذا قلت
حيوان باطل كان هذا الجواب هو ما هيته الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما يطلق في الغالب من
الاستعمال على الامر المعقول واد الخاطم ذلك لوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات
من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان لناطق معرفة
لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارص لها قال وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتناء
والا لما تصدق عليها ما فيها اقول كل شيء فان لحقيقة هو بها هو فالانسانية من حيث هي الانسانية ماهية وهي مغايرة
لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة
والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانية
لم يصح الانسانية على ما ياتي في الوحدة لكنه ما يصح عليه لصدمتها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم
الكلية والجزئية وغيرها هي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قول الماد للصو المختلفة والاعراض المتضادة قال
ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده اقول اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا
صارت واحدة واذا اخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدة امر مضموم اليها مغاير لما يصيرها
الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبارها القيد الاخر فان الانسان الواحد مقابل الانسان
الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها قال وهي من حيث هي ليست الا هي لو سئل
بطرفا التقيض فاجاب السلب لكل شيء قبل الحقيقة لا بعدها اقول الانسانية من حيث هي
ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات معاير لها كاحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت
هذا فاذا سئل عن الانسان بطرف التقيض فقيل مثلا هل الانسان بالتمام ليس كان الجواب انما بالسلب
على ان يكون قيل من حيث لا بعد من حيث فتقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفنا ولا شيئا من

وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عما بها بحيث لو انضمت إليها شيء كان زائداً ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وهو

الماهية بشرط
لا شيء ولا توجد
خارجاً

الأخذهان
وقد تؤخذ كل شرط
شئ وهو كلي
طبيعي موجود في
الخارج وهو جزئ

من الاشخاص
صادق على المجموع
الحاصل منه وما
اضيف اليه و
الكلمة العارضة
للماهية يقال لها

كل منطقي والمركب
عقلي وهذا ذهني
فهذه اعتبارات
ثلاثة ينبغي
تخصيصها في كل
ماهية مقولة
الماهية منها
بسيطة وهي ما

لا جزء له ومنها
مركبة وهي ما له
جزء وهما موجودا

خارجاً
خارجاً

الاستياء ولا تقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفاء ولو قيل الانسانية التي في زيد لا تعبر التي في غيره
من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان يقول فاذا نكح ذلك وهي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث نكح
اسقط جميع الاعتبارات وقيداً لوحدة زائد فيجب حذوه **المسئلة الثانية** في انضمام الكل
قال وقد يؤخذ الماهية محذوفاً عما بها بحيث لو انضمت إليها شيء كان زائداً ولا يكون مقولاً
على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الازهان **اقول** الماهية كالحجوان مثلاً
قد يؤخذ محذوفاً عما بها جميع ما عداها بحيث لو انضمت إليها شيء كان ذلك الشيء زائداً على تلك
الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد الا في
الازهان لا في الخارج لان كل موجود في الخارج مشخص فليس يجرى عن الاعتبارات **قال** وقد تؤخذ
لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاستخاص صادق على المجموع الحاصل منه
ومما اضيف اليه **اقول** هذا اعتبار اخر للماهية معقول وهو ان يؤخذ الماهية من حيث هي
لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما تاخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات
بل مع تجويز ان يقارنه غيرهما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شئ وهو الكل الطبيعي لانه
نفس طبايع الاستياء وحقايقها وهذا الكل موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج
وكل موجود في الخارج فان اجزائه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان
موجود وهذا الحيوان جزء من الاستخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المتألي **قال**
والكلية العارضة للماهية يقال لها كل منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة
ينبغي تخصيصها في كل ماهية مقولة **اقول** هذان اعتباران اخوان للكلية احدهما الكلية العارضة
له وهو الكل المنطقي لان المنطقي يبحث عنه والثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة
لها فان هذا اعتبار اخر مغاير للاولين وهذان الكليتان عقبتان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلانه
لا يتحقق الا عارضا لغيره اذ الكلية من ثواني المعقولات ليست مناصلة في الوجود اذ ليس في الخارج
شئ هو كلي مجرد فالكلية اذا عارضته لغيرها وكل معرض للكل من حيث هو معرض له فهو ذهني انك
موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكل فالكلية ذهني وكذا الكل العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة
في كل معقول ينبغي تخصيصها احدها الكل الطبيعي وهو نفس الماهية والثاني الكل المنطقي وهو
العارض لها والثالث العقلي وهو المركب منها **المسئلة الثالثة** في انضمام الماهية الى
البسط والمركب **قال** الماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودا

ضرورة ووصفها باعتبار بيان متناهيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العوم والخصوص مع اعتبارهما بما مصر

وكما يتحقق
الحاجة في المركب
فكذا في البسيط
وهما قد يقومان
بأنفسهما وقد
يفتقران إلى
المحل

ضرورة أقول الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لا تكون كذلك والاول
هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والطق والتائه هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذا ان
الفنما موجودان بالضرورة فاما فلم قطعا وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من
الحفايق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالسائط موحدة بالضرورة قال ووصفا
اعتباريان متناهيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العوم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى قول
يعني ان وصفا البساطة والتركيب اعتباران عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات لا موجود
هو بسط او مركب محض فالسائط والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا
موجودين يلزم التسلسل اذا عرف هذا فاهما متساويان اذا لا يصدق على شئ انه بسط ومركب الا
لزم اجتماع القصص فيه وهو محال وقد يتصا بهان اغنى يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة الى مركب مخصوص
فيكون بساطة باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب ان كان له جزء اخر كالمركب المخصوص ويكون المركب
مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحويان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان
على معنى انه جزء منه فيكون بسطاً منه واذا اخذنا باعتبار التضائف تعاكسا مع اعتبارهما الاول
اعني التحتي عموما وخصوصا وذلك لاهتما بالمعنى الحقيقي فتساويان لان البسيط لا يصدق عليه انه
مركب بذلك المعنى واذا اخذنا بالمعنى الاضافي حوزا ان يكون البسيط مركبا لا بساطة ليست باعتبار
تقسيم بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى
الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخضر منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا اعني البسيط والمركب في العوم والخصوص
باختلاف الاعتبار الحقيقي قال وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط أقول الحاجة
نقصر للبسيط والمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل يمكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب
فالحاجة ثابتة في كل واحد منها وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان علة الحاجة انما هي
الامكان وهو امر شئ انما يعرض للنسبين فالمتحقق الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنية في
البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر فعلي يعرض للنسبين عقليين هما الماهية والوجود
ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما المؤثر في الخارج قال وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفقران
الى المحل أقول كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون
مفتقرا الى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهرا ان اذا عرفت هذا فالمركب من الاول لا بد ان يكون
احدا لجزائه قائما بنفسه والاخر قائما به والمركب من الثاني لا بد ان يكون جميع اجزائه محتاجا الى

٤٣
والمركب انما يتركب عما يتقدم وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب باعتبار الذهن

بين وباعتبار
الخارج غنى
ويستحيل رفعه
عما هو ذاتي
له فيحصل خواص
تلك واحدة
متعاكسة و
اثنان اعم
ولا بد من حاجة
ما لبعض الاجزاء
الى البعض ولا
يمكن شمولها
باعتبار واحد

الحل اما حل فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض قال والمركب انما يتركب عما يتقدم وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب باعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى ويستحيل رفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنان اعم اقول المركب هو الذي يليتم ماهيته عن عدة امور في الضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الامور والموقوف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم اذا عدم احدها لم يلبتم تلك الامور فلا يحصل الماهية فيكون عدم اي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول وكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف لعدم ايضا فتظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدم وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يسند من استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل ذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولا حاجة عن علة المركب فان علة كل جزء داخلية في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا عتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنى عن السبب وهذه الخاصية اعني التقدم اخص من الخاصية الثانية اعني الاستغناء من السبب الجديد لان الاولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا ياروم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب الجديد كونه جزءاً فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلث الاولى وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استغناء عن السبب الجديد الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك **المسألة الرابعة** في احكام الجزء قال ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اقول كل مركب على الاطلاق فانه مركب عن جزئين فصاعداً ولا بد من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى جزء اخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل فيها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الاطلاق من حاجة بعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصورة لا غير كالمهنية الاجتماعية في العسكرو البلدة في الثبوت والعشرية في العدد والمجنون عن اجتماع الادوية

الحكم
في الجزء

وهي قد تميزت في الخارج وقد تميزت في الدهن وادعبر عرض العمود نضايفه فقد تنانين وقد تتداخل وقد تؤخذ مواد

وقد تؤخذ
محمولة

وقد يكون هو الجرم المادي كالمحلول في الحس لا يمكن قبول الحاجة بان يكون الجرم المادي محتاجا الى الصلابة
والقوى محتاجا الى المادى اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لا تتركها الدور المحال وقد يشتمل الحاجة
الجرمين معا لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة في شخصها
الى المادة **قال** وهي قد تميزت في الخارج وقد تميزت في الدهن **اقول** احراء الماهية لا بد وان يكون
متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كما متمايز النفس والبدن الذين هما جزا الانسان وقد يكون ذهنيًا
كما متمايز حس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيًا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسًا
اولا والاؤل باطل لانه ان ما تمل السواد استحالة حمله مقوما لعدم الاولوية ولروم كون الشيء مقوما
لنفسه وان حاله فنادا اضافة الفصل الى الجنس فاما لا يحدث ماهية اخرى فيكون المحسوس هو
اللوئية المطلقة والسوادية المحسوسة هي اللوئية المطلقة هذا خلف ويحدث ماهية اخرى فلا
يكون الاحساس لمحسوس واحد بل لمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لانه اذ لم يحصل عند الاجتماع
هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان السواد هو الحادث هو معقول الجرمين وهو خارج عنهما
فيكون التركيب في قابل السواد او فاعله لا فيه هذا خلف **قال** وادعبر عرض العموم وتضايف
فقد تنانين وقد تتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عرض العموم وتضايف اعني لخصوص الاجزاء
فانا اذا اعتبرنا عرضها للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان حراء الماهية اما ان يكون بعضها
اعم من البعض فتسمى المتداخلة ولا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا
اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجس ويضاف الى الفصل وصفته كالموجود المقول على المقولات
العشر ومقوما بالخاص كالنوع الاخير المقوم بخواص المطلقة وقد يكون مضافا كالحيو والابيض والساينة
ما يترك عن الشيء واحد علله او معاولاته او غيرها اما بعضها وجودي وبعضها عددي كالاول وكلها
وجودية حقيقية متمايزة كالاحاد في العدد ومختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة
والحكمة في العدالة ومحسوسة كاللون والشكل في الحلقة والسواد والبياض في البلسقة وبعضها اضافي
كالسرير المعترف في حقيقة نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والا بعد فهذه اصناف المركبات **قال**
وقد تؤخذ مواد او قد تؤخذ محمولة **اقول** احراء الماهية قد يطر اليها باعتبار كونها مواد فتكون
احراء حقيقية ولا تحمل على المركب هل هو هو لا يستحال كون الكل هو الجزء وقد يطر اليها باعتبار كونها
محمولة صادقة على المركب متا له الحيو وقد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ يطر
التمرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بستر لا شئ على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع

فيعرض لها الجسدية والفصلية وجعلها واحداً والجنس منها كما لمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة ومالا

جنس له فلا
فصل له وكل
فصل تام فهو
واحد

المركب منه ومن غيره وان احده هو مع قطع النظر عن القيد كان محمولا **قال** فيعرض لها الجسدية
والفصلية **اقول** ادا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجسدية والفصلية لان الجنس هو الجزء
المسترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذنا الجزء محمولا حصلت الجسدية
اعني معولية ذلك الجزء على كثير من الفصلية اعني تميز الجسدية فخر الماهية اما جنس او فصل والجنس
هو الكل المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو الفصل هو المقول على الشئ في جواب
اى شئ هو في جوهره **قال** وجعلها واحداً **اقول** يعنى به جعل الجنس والفصل ولم يكونا
مذكورين صريحاً بل اعاد التميز اليها لكونها في حكم المصنوع لها وانما كان جعلها واحداً لان العاقل
يعدل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بغيره هو جعل
الناسط واعتبره هذا في التمييز فاهما لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد
لا بها هذا خلف وفي محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فعمله لونا هو يميزه جعله
سوادا **قال** والجنس منها كما لمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة **اقول** الجنس اذا نسب
مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا
الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم الى
النوع اعني الجنس المقيّد بالفصل وهو التقوير الى حصّة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان
الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة لخصّة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب ان كان هو الفصل كان الجنس مساوياً
للفصل ويلزم وجود الفصل ينما يوجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم هذا خلف **قال** مالا
جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المميز للشئ عما يشتركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن
للشئ جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو
المميز في الوجود وهو زوازيك الشئ من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخرى كل من الامر ليس
جنساً فيكون فصلاً يميز به المركب عما يشتركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في
تمايزها عما يشتركها في الوجود وغيره من العوارض الى امرها بل ذاتها فان كل واحد من الجزئين
المتساويين كما يتمايز بنفسه عما يشتركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود
لشيء غير من الاعراض الى الفصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركب لم يكن المركب فصلاً
لكل منهما لتساوي نسبتيهما الى الوجود **قال** وكل فصل تام فهو واحد **اقول** الفصل

ع ٤٠
ولا يمكن وجود حسين في مرتبة واحدة لما هيته واحدة ولا تركيب عقلي الا منهما ويجب تناهيهما وقد يكون منهما

عقل طبيعي
ومطابق لجنسها
ومنها عوال
وسواقل ومتوسطات

ما هو تام وهو كمال الجزء المتميز ومميز غير تام وهو المتمم الذي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه
لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة
للخصه ويلزم تعدد العلة على المعلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون
متعددا قال ولا يمكن وجود حسين في مرتبة واحدة لما هيته واحدة **اقول** الجنس لما هيته
قد يكون واحدا كالحسم الذي له جنس واحد هو الجهر وقد يكون كثيرا كالحوان الذي له اجناس كثيرة
لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مترتبة في العوم والخصوص فلا يمكن
وجود حسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان حل الحسنيين جعلا واحدا
وهو محال وان تغيرا لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الا منهما
اقول التركيب قد يكون عقليا وقد يكون خارجيا كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي
لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب ومشتريا والاول هو الفصل الثماني
والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساويا له او اعم
منه والاول يلزم منه ان يكون فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقا وهو المطلوب الثاني اما ان يكون
تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول جنس والثاني
فصل جنس والاول يلزم التسلسل وهو محال وقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو
المطلوب **قال** ويجب تناهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان في العوم والخصوص كالحوان
والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيهما في الطرفين لانه لو لا تناهيهما لاجناس لم يثبت الفصل
التي هي العلة ميارم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي
وطبيعي ومطابق لجنسهما **اقول** يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية
ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية مزجيته هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عددها ومنها ما هو منطقي
وهي الجنسية العارضة للحيوانية مركبا وهذه الثلاثة ايضا قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما
اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكل مزجيته هو كل قد انقسم الى هذه الثلاثة كذلك هذان اعني
الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنها عوال وسواقل ومتوسطات **اقول** الجنس قد
يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو
الجنس الاحير الذي لا جنس تحته كالحوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحت جنس كالجسم
والنصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد

١٤٧ ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس

بالنسبة الى
الفصل واذا
نسبنا الى ايضا
اليه اعني
النوع كان
الجنس اعم و
الفصل مساويا
والشخص من
الامور الاعتبارية
فاد انظر اليه
مزجيت هو
امر عقلي وجد
مشارك لغيره
من الشخصات
فيه ولا يتسلسل
بل ينقطع
بما
بانقطاع الاعتبار
اقاما به الشخص
قد يكون نفس
الماهية فلا
يتكرر وقد يستند
الى المادة
المتخصصة
بالاعراض المحضة
الحال فيها

يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط **قال** ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس
فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط ان لا يكون اجوه جنسا وان يكون صدقه على افراده
صدق الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل اضافيان وكذا باقي المقولات الخمس اعني النوع
والخاصة والعرض فان الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرهما وقد يجتمع الجنس
الفصل في شيء واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس
للسمع والبصر وباقى الكواض فصل للمحيو بل قد يجتمع الخمسة في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان
الجنس لشيء يستحيل ان يكون فصلا لذلك الشيء او نوعا له او خاصه او عرضا ما لقياس اليه **قال**
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل **اقول** لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون
الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع والامر يمكن فصلا لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتياج
النوع اليه هو عينه يحتاج الى اخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة اليه وانما هو جنس
باعتبار النوع **قال** واذا نسبنا الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم والفصل مساويا
اقول اذا نسبنا الجنس والفصل الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم من المضاف اليه اعني
النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقايق في الجنس دون النوع وانما الفصل فانه يكون مساويا
لنوع الذي يضاف الفصل اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استفادة
التمييز من الاعم **المسئلة الخامسة في الشخص قال** والشخص من الامور الاعتبارية
فاذا نظر اليه مزجيت هو امر عقلي وحده مشاركا لغيره من الشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار **اقول** الشخص من نوات المعقولات ومن الامور الاعتبارية لامن العينية والامر
لزم التسلسل ثم اذا نظر اليه مزجيت هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من الشخصات في الشخص ولا
يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدور وهو ان الشخص ليس من
الامور العينية والامر لزم التسلسل لان افراد الشخصات قد اشترك في مطلق الشخص فيحتاج الى شخص
اخر مغاير لما وقع به الاشتراك ولا يجوز ان يكون عدميا لا فادته الامتياز ولا انه يلزم ان يكون الماهية
الشخصية عدمية لعدم احديتها لانه هو الفصل اي الشخص والجواب انه امر اعتباري عقلي ينقطع
بانقطاع الاعتبار **قال** اقاما به الشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند الى المادة
المتخصصة بالاعراض الخاصة الحاله فيها **اقول** لما حقق ان الشخص من الامور الاعتبارية لا العينية

٨١ ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل الى مثله والتميز بينا الشخص ويجوز امتياز كل من الشئيين بالآخر والمتشخص

فد لا يعتبر
مشاركته الكل
فد يكون اثنا
فيتميز الشخص
المندرج تحت
غير متميز
الشخص بغير
الوحدة التي
هي عبارة عن
عدم الانقسام
وهي تقاير
الوجود لصدة
على الكثير من
حيث هو كثير
بخلاف الوحدة
ولساقه

شع في البحث عن علة الشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة قد يكون غيرها اما الاول
فلا يمكن ان يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه الشئ الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك الشخص
فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن العلول هذا حلف واما الثاني فلا بد له من سادة قابلة للتكثير
وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحمل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين
وباعتبار شخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها قال ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل
الى مثله اقول اذا قيد الكل العقلي بالكل العقلي لا يحصل بجزئية فاننا اذا قلنا لزيد انه انسان فليس
شركة فاذا قلنا العالم ان هذا ب فلان الذي يتكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون
خزيا واما قيدنا بالعقل لا انه ليس في الخارج شركة ولا كنية قال والتميز بينا الشخص ويجوز
امتياز كل من الشئيين بالآخر اقول الشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازها انما هو له باعتبار
القباس الى ما يشاركه في معنى كل بحث لولم يشاركه غير لما احتياجه الى متميزا يد على حقيقة مع انه شخص
فالتميز والشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه لا بامتيازها فلا دور قال
والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته الكل قد يكون اصافيه متميزا الشخص المندرج تحت غيره متميزا اقول
لما ذكر ان الشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما متميزا
الاخر ويصدق ان معا على شئ ثالث وكل شئيين هذا ساهما فيدهما عموم من وجه واما صدق الشخص
بدون التميز ففي الشخص الذي لا يعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في
الاعراض العامة واما صدق التميز بدون الشخص ففي الكل اذا كان جزئيا اضا فيا يندرج تحت كل
اخر فانه يكون مما زاع غير وليس بمشخص واما صدقهما على شئ واحد ففي الشخص المندرج تحت غيره
اذا اعتبر اندراجها فانه متشخص ومميزا **مسألة السابعة** في البحث عن الوحدة والكثرة
قال والشخص بغير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام اقول الوحدة عبارة عن كون
المعقول غير قابل للتقسمة من حيث هو واحد وهو متغاير للشخص لان الوحدة قد تصدق على الكل غير
المشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق الشخص عليها قال وهي تقاير الوجود لصدة على
الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة ولساقه اقول قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارة
عن شئ واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على
تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه الوجود وليس بواحد فالوجود غير الواحد من
الشكل لثالث نعم الوحدة لساق الوجود وتلازم كل وجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها

بجانب العاقل
والاشياء

ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ وهي الكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام

وليس الواحدة

امرا عينا بل

هي من ثواني

المعقولة وكذا

الكثرة وتقابلها

لاضافة العلية

والعلولية و

المكيالية و

المكيالية لا

تقابل جوهر

بينهما

الواحد لا من حيث هي كثر على معنى ان الواحدة يصعد على العارض اعني الكثرة لا على ما عرضت له
الكثرة وكذلك كل واحد هو موجودا في الاعيان او في الازهان فهما متلازمان **المسألة الأولى**
السابعة تخبر ان الوحدة غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ **أقول**
الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية لا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفها إلا
باعتبار اللفظ يعني ان تبدل لفظا بلفظ اخر او يوضح منه لا انه تعريف معنوي **قال** وهو الكثرة
عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام **أقول** الوحدة والكثرة عند العقل
والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالانقسام فان الوحدة اعرف عند العقل
والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يترك الكثرة او لا يتم العقل ينزع منها امرا واحدا والعقل يدرك اعم
الامور او لا وهو الواحد ثم ياخذ بعد ذلك في التفصيل فتظهر ان الكثرة والوحدة متساويان
في كون كل واحد منهما اعرف من صاحبتها لكن بالانقسام فان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة اعرف
عند العقل فقد انقسم العقل والخيال وصف الاعرفية لهما فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال
عرفناها بالكثرة واذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسألة الثامنة**
في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وليس الواحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات
وكذا الكثرة **أقول** الوحدة ان كانت سلبية لم تكن سلبا اتي شيء كان بل سلب تقابلها اعني
الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فيكون شؤيته وان كانت وجودية كان
مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال وان كانت شؤيته فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل
وان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذا ان الوحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند
فرض عدم انقسام المحقوق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة
لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة بنفسها انما يتصور عارضة لغيرها **المسألة التاسعة**
في التقابل بين الوحدة والكثرة **قال** وتقابلها لاضافة العلية والعلولية والمكيالية و
المكيالية لا تقابل جوهر بينهما **أقول** ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة
نفسها لكنها لا تنجام الكثرة في موضع واحد بالقياس الى شيء واحد فان موضوع الكثرة من حيث
صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فينبغي تقابل قطعا اذا عرفت هذا فقول انك
ستعلم ان اصنافا تقابل رتبة تقابل السلبك الايجاب والعدم والملكية او التضائق والتضام
وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهر اى اذ اني يستند الى ذاتها بوجه من الوجوه الاربع لا رت

وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة وهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها بتغير

المضاف اليه
والايجاد محال
فالله هو يستند
ههنا تغاير
والايجاد على ما
سلف الوحدة
مبدأ العدد
المتقوم بها لا
عمر واد اضيف
اليها مثلها
الاثنية
وهي نوع من
العدد ثم يحصل
انواع لا يتناهى
بترديد واحد
مختلفة الحقائق
هي انواع العدد

ان يكون اجزائه متساوية لكلاً ولا والا اول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والافهو الجسم
البسيط والثاني الاجسام المركبة قال وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة اقول الواحد من المعاني
المقول على ما تحتبه بالتشكيك فان بعض افزاده اولى من بعض الواحد باسمه فان الوحدة كحقيقة اولى
بالواحد من العرضية والواحد بالتخص اولى به من الواحد بالتوع وهو اولى به من الواحد بالجنس و
الوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر قال وهو هو على هذا النحو اقول
الطه هو ان يكون للكثير من وجه فقياس الطه هو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي
كذلك الطه هو بالجملة اقسام الواحد هي اقسام الطه هو لكن مع الكثرة فلا يمرض للتخص الواحد قال
والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها بتغير المضاف اليه اقول فان الوصف
العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كقياسي متشابهة وان كان في الكم سمي مساواة وان
كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي متساوية وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة
وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباني الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي
الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي بجانسة وان كان في النوع سمي بماثلة قال
والايجاد محال الله هو يستند على جهات تغاير واتحاد على ما سلف اقول اتحاد الاثنين غير معقول
لاهما بعد الاتحاد ان ابقاها اثنان وان عد ما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد
لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو اتحاد مطلقا بل معناه ان الاثنين يتحدان من
وجه ويتغايران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر قال والوحدة
مبدأ العدد المتقوم بها لا غير اقول هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد
انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت اثنين ولهذا تبنته ايضا
على انها ليست عدد الثاني ان العدد انما يتقوم بالذات لا غير فليست العشرة متفوقة بخمسة وخمسة
ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قولهم
من الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيتها فان ليس
تركيب العشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغير من انواع الاعداد التي تحتها
ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب الى هذا اشار ارسطو بقوله
لا تحسبن ان ستة ثلاثان بل ستة مرة واحد قال واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنية
وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بترديد واحد واحد مختلف الحقائق هي انواع العدد

وكل واحد منها مراعاتي يحكمه العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما مجسما الوحدة

قد يعرض للفتنة
ومقابلها و
ينقطع بانقطاع
الاعتناء وقد
يعرض لها شركة
فخصص بالمشهور
وكذا المقابل

اقول اذا اضيف الى الوحدة **وحد** اخر حصلت الاثنين وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم عن تحقيق
الى ان الاثنين ليس من العدد لان الروح الاول ولا تكون نوعا من العدد كما لو احدا لذي هو الفرد
الاول وهذا خطأ لان حواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد لقين ولا الظن فاد
انضم اليها واحدا حصلت الثلاثة وهي نوع اخر من العدد فاد انضم اخر حصلت الاربع وهي نوع
اخر يخالف الاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة
في الحقيقة لا اختلاف فيها لو ازمها كالضم والمطابقة واسماها لما كان الترادف غير ساه بل كل مرتبة في
العقل يمكن ان يريد عليها واحدا فيحصل عدد اخر يخالف لما تقدم بالثبوت كانت انواع العدد غير

مساوية **قال** وكل واحد منها مراعاتي يحكمه العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض

في العقل انضماما مجسما **اقول** كل واحد من انواع العدد مراعاتي ليس ثابت في الاعيان
في الازدهان يحكمه العقل على الحقايق كافراد الانسان والفرس والبحر وغيرها اذ انضم بعض تلك
الافراد الى البعض سواء انضم بعض في الماهية او اختلف فيها بل يوجد محركة الانضمام في العقل انضماما
لحجب تلك النوع من العدد فانه اذ انضم واحدا الى واحد حصل اثنان ولو اضممت حقيقة مع حقيقة
مع تالفة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثانيا في الخارج لانه لو كان كذلك لكانت الحركات قايما
بالحال لاستحالة حوهرية واستقلاله في الشيء بنفسه لانه لا يقبل الاعراضا لغيره فذلك الغير
اذا ان يكون له وحدة باعتبارها محل فيه العرض الواحد ولا يكون فاما كان الاول فتلك الوحدة ارب
وحدات في الاحاد لم قيام العرض بالحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك
المجموع وحدة باعتبارها يكون للعدد وقد عرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اثنان ان يكون موجودا
في كل واحد من الاجزاء وفي احدهما وعلى التقديرين يكون الواحد عدة وهذا خلف **قال** والوحدة

قد يعرض للفتنة ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة
من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يعرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس
الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار ويعرض الوحدة ايضا لمقابلها فيقال
كثرة واحدة **قال** وقد يعرض لها شركة فخصص بالمشهور وكذا المقابل **اقول** الذي
يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد يعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدة في مفهوم عدد الانقسام
اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك ان احداث الوحدات فمفهومها بل موضوعاتها فان وحدة زيد يشترك
وحدة عمر في مفهوم كونها وحدة وحينئذ فيخصص كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة

وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بنالت وكذا المعادل ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل

المتنوع الى

انواعه الاربع

اعني السلب

الايجاب وهو

راجع الى القول

والعقد العد

والملكة وهو

الاول ماخوذ

باعتبار خصوصية

ما تقابل الضد

وهما وجوديان

ويتعاكس

جما التقابل

هو وما قبله

في الحقيقة و

المستهورية

وتقابل

التضاييف

هو وما قبله

في الحقيقة و

المستهورية

وتقابل

التضاييف

هو وما قبله

في الحقيقة و

المستهورية

وتقابل

التضاييف

هو وما قبله

في الحقيقة و

المستهورية

زيد يتخصص عن وحدة عمر وما ضافها الى زيد وزيد هو المضاف المشهور لا انه واحد ما لو حدة والوحدة
حقيقتي فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد للوحدة وذات الواحد مضاف مقهورى اعنى
ذات زيد وعمر وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمر
وكذلك مقابل الوحدة اعنى الكثرة فان عشرية الاناسى مساوية لعشرية الافراس في مفهومه لمستوية
والكثرة وانما يتمايزان بالمضاف اليه اعنى الاناسى والافراس وهما المضافان المشهوران وقد
يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان بحركة الوحدة اعنى نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطول عليه
الواحد فليس واحد حقيقيا الا بالذات التى يصدق عليها انها واحدة اعنى المشهورى فانها متميزة
عن غيرها وهى حق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي وكذا البحث الكثرة والاول السلب
قال وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بنالت وكذا المقابل **اقول** اقرب ما
يمكن ان يفسره هذا الكلام ان الوحدة وحدة الواحد على الموضوع لها الذى يقوم الوحدة بها
اضافة بهذا الاعتبار وهى عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحمول وهما ان اضافتا عرضت لها بالنسبة
الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعنى الكثرة وهى نسبة التقابل **مثلا**
النسبة لثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعنى الكثرة **المسألة** الحكيمة عشرية في البحث عن التقابل
قال ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل **اقول** يعنى به ان المقابل للوحدة اعنى الكثرة
يعرض له ما يستحيل عرضه للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض
للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شئ واحد في زمان واحد والعدم من
جهة واحدة **قال** المتنوع الى انواعه الاربع اعنى السلب الايجاب وهو راجع الى القول والعقد
والعدم والملكة وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصية ما تقابل الضد وهما وجوديان ويتعاكس
هو وما قبله في الحقيقة والمستهورية وتقابل التضاييف **اقول** ذكر الحكماء ان اصناف التقابل
اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والآخر معدوميا او يكونا وجوديين ولا يمكن
ان يكونا معدوميين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق اما يقابل ايجابا ما مطلق
او خاص ولا يقابل سلب مطلق لا لنفسه ولا سلب خاص لانه جزئى تحته والسلب الخاص انما
يقابل ايجاب خاص لا سلب مطلق لا جزئى له ولا سلب خاص لانما مقابلهما ان لم يتقابلا فظن
انهما لا يتقابلان وكذلك ان يقابلا لصدقهما على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذا ثبت هذا فتقول
اما ان يؤخذ باعتبار القول والعقل وبحسب الحقايق انفسها والاول هو يقابل السلب الايجاب

ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض ومقوله عليها بالتشكيك واستدها فيه السلب برفع الداتي فيكون مانا

السلب شد

كقولنا زيد كان زيد ليس بكاتب والثاني اما ان يكون احدهما عدما او يكونا وجوديين والاول هو مقابل
العدم والمكدر وهو يقابل السلب لايجابا لكن لفرق بينهما ان السلب لا يوجب الاول ما نحو باعتبار مطلق والثاني ما نحو
باعتبار سق واحدا واعلم ان الملكية هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكية عن شيء من
شانه ان يكون له كالاغص والبصرون كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الاخر فهو يقابل
التضاييف كالاتوة والبنوة والا فهو يقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان يقابل التضاد
يعاكس تقابل لعدم والملكية في التحقيق والشهورية وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على
كل وجودين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر في التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقابل
ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد كالسواد والحمر ضدان بالمعنى الاول والثاني اما تقابل العدم
والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك
وهو ان الشئ بان يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شئ عما
من شانه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن كحيط عدم ملكة بحسب المعنى
الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان يقابل الضدين بحسب التحقيق اخص من بحسب الشهرة و
يقابل العدم والملكية بالعكس قال ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض اقول لما بيننا
المقابل الى الانواع الاربع حتى ما ذكرنا الجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحته احد انواعه اعني
التضاييف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضائيف وذلك لان المقابل لا يعقل الا مقبلا
الى غير لكن باعتبار عرض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفا فان ذات
السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضائفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض
كان نوعا من المضاف المشهورى فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت
التضائيف باعتبار عرض التقابل ولا استبعاد فان يكون الشئ اخصا ومساويا من نوعه باعتبار عارض
يعرض له قال مقوله عليها بالتشكيك واستدها فيه السلب اقول التقابل على اصناف الاربعه كالاتوة بالبصرون
بالتشكيك فان تقابل الضدين شد في التقابل من يقابل السلب لايجابا وذلك لان بؤت الضد يستلزم بؤت الامر
وهو الاخص من دون العكس فهو شد في العناد الامر من سلبه قيل ان يقابل السلب لايجابا شد من يقابل
التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشئ وانه عرضي اعتقاد انه بشر يرفع العرضي وانه
ليس بخير قال برفع الداتي فيكون منافاة السلب شد اقول ويقال للاول تناقض
ويحقق في القضايا بشرط ثمانية يقابل السلب لايجابا ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد

صادقان
وفي الوجهات
عاشرو هو
الاختلاف
في الجملة ايضا
بهيث لا يمكن
اجتماعا صدقا
ولا كذبا

هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة في شرط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجريئان
فهو تقابل لعدم والملكية وان اخذ في القضايا باسمي تناقضا لقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهو انما
يتحقق في القضايا ثمانية شرائط الاول وحدة للموضوع فيها فلو قلنا زيد كاتب وعمر ليس بكاتب لم يتحقق
وصدقنا معا الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنجار لم ينفقنا قضا معا الثالث وحدة
الزمان فلو قلنا زيد موجود الان زيد ليس موجودا امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا
زيد موجود في الدار زيد ليس موجودا في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافة فلو قلنا
زيد ابي الخالد ليس بابي العسر امكن صدقهما السادس وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي
اسوداي بعض الزنجي ليس باسوداي ليس كل اجرائه كذلك امكن صدقهما السابع وحدة الشرط فلو قلنا
الاسود قابض للصيراي بشرط السواد والاسود ليس بقابض للبصير لا بشرط السواد امكن صدقهما
الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكرا بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكرا بالفعل
لم ينفقنا قضا وصدقنا معا **قال** هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة في شرط تاسع وهو الاختلاف
فيه فان الكلية ضد الكلية والجريئان صادقان **اقول** اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة
او مبهمة وذلك لان الموضوع ان كان شخصا كزيد سميت القضية شخصية وان كان كليتا يصدق
كثيرين فاما ان يتعرض للكلية والجريئة فيه اولا والاوّل هو القضية المسورة كقولنا كل انسان
حيوان وبعض الاحيان ولا شيء من الانسان بخمر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المبهمل
كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجريئة فالبحت عن الجريئة يعني عن البحت عنها اذا عرفت
هذا فنقول هذه الشرايط في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف
في الكم فان الكليتين متضادتان لا يصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان
بانسان اما الكلية والجريئان قد يصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان
والجريئة فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فهما
المتناقضان **قال** وفي الوجهات عاشرو هو الاختلاف في الجملة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا
ولا كذبا **اقول** لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجملة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما
ويعني بالجملة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانهما لو لم يتخافا في الجملة امكن
صدقهما او كذبهما كالممكنين فانهما يصدقان مع الشرايط السبعة كقولنا بعض الانسان كاتب
بالامكان لا شيء من الانسان بالامكان بكاتب بالضرورة وتبين فانهما يكذبان كقولنا بعض الانسان
بالضرورة كاتب لا شيء من الانسان بالضرورة كاتب ليس مطلق الاختلاف في الجملة كافيا في التناقض

وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا ممكناً عند الموضوع ويصدق مقابلها وفديستلزم

الموضوع أحد

الصديق بعينه

أولا بعينه ولا

يستلزم شيئا

عنها عند الخلق

أن لا تصاف

بالوسط ولا

يعقل الواحد

ضدان وهو

مستغنى عن

الاجناس

مشروطة في

الانواع باتحاد

الجنس بجعل

الجنس والفصل

واحدة

ما لم يكن احتلالا فالإمكان اجتماعهما معد فان الممكنة والمطلقة المتخالفين كما وكيف لا ينقضان كما
بين الممكنين اما الممكنة والضرورية اذاختلفتا كما وكيفياتهما متافضتان وكذا المطلقة الدائمة

قال واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا ممكناً

هذا الموضوع ويصدق مقابلها **اقول** لما ذكر حكما من احكام التناقض شرع في بيان حكم من

احكام تقابل العدم والملكة وهو ان العدم اذا عتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتفر

قها عرفنا السلب عن الرقطة قولنا زيد هو ليس بكذا وهي تقابل الوجودية في الصدق لا مشاع صدق

الكتابة وعدمها على موضوع واحد وفي وقت واحد من جهة واحد ويجوز كذا معا عند عدم الموضوع

واذا كذا بحيث صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة

المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لا مكان صدق السلب في الطرفين عن

الموضوع المنفرد **قال** وقد يستلزم الموضوع احدا للضدين بعينه ولا بعينه ولا يستلزم شيئا منهما

عند الخلو والاتصاف بالوسط **اقول** هذه احكام التصاد وهي اربعة الاول ان احدا للضدين

بعينه قد يكون لا ربما للموضوع كسواد الفاروق قد لا يكون فاما ان يكون احدهما لا بعينه لا زما كالحق

والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يتخلو عنهما معا كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة او متصف بالوسط

كالهاتر **قال** ولا يعقل الواحد ضدان **اقول** هذا حكم ثان للتصاد وهو انه لا ينقض

بالنسبة الى شيء واحدا لا الواحد ولا تضاد الواحد اذا ضاد اثنين فاما يجهم واحد او يجهمين

فان كان مجمة واحدة فهو المطلوب هو ان ضدا الواحد واحد هو ذلك المقدار المشترك بينهما وان كان

بجهمين كان ذلك رجوها من التصاد لا وجهها واحد وليس البحث فيه **قال** وهو مستغنى عن

الاجناس **اقول** هذا حكم ثالث للتصاد وهو انه مستغنى عن الاجناس ولا ينتقص بالخير والشر

لانهما ليسا جنسين ولا ضدتين مزجيت ذاتهما بل تقابلهما مزجيتا كالكائنة والنقص **قال**

ومشروطة في الانواع باتحاد الجنس **اقول** هذا حكم رابع للتصاد العارض للانواع وهو ان يلدج

تلك الانواع تحت جنس واحد اخر ولا ينتقص بالشيعة والتهور لان يتباها مزجيتا للفضيلة

والرذيلة العارضان لا مزجيت ذاتهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحدة **اقول**

الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لانه لا يعقل حيوانية مطلقة موحدة بانفرادها انضمت اليه اليه

الساكنية وصار ذاتا لما بل الحيوانية في الخارج هي التاطقية ووجودها واحد وهذه قاعدة قد مضى

تفريها والقي يخطر لنا ان العرض بدورها هي الحواب عن اشكال ورد على اشتراط دخول الضدين

فيها

فيها

فيها

فيها

فيها

فيها

فيها

فيها

فيها

ومادية وتصوير
وعائية للفاعل
مبدأ التأثير
وعند وجوده
بجميع جهات

التي هي
التي هي

التأثير يجب
وجود المعلول
ولا يجب مقارنته
العلم
ولا يجوز بقاء
المعلول وان
حار في المعد

تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد
فيهما وان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد الا لزم التسلسل
فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصيلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقريره الجواب ان الفصل
والجنس واحد في الاعيان وانما يتميزان في العقل فجملاهما واحد هو النوع وكان التضاد عارضا في الحقيقة
للا انواع لا للفصول الاعتبارية لان التضاد انما هو في الوجود لا في الامور المتعلقة فهذا ما فهمت من
هذا الكلام ولعل غيرهم يفهم منه غير ذلك **قال الفصل الثالث في العلة والمعلول وكل شيء**

يصدر عنه امر اما بالاستقلال والا لانضمام فانه علة لذلك الامر والمعلول **اقول** لما فرغ من البحث
عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور
العامة ايضا ونفس اعتبار العلية والمعلولية من العقول لا الثانية ومن انواع المضاف وفي هذا
الفصل مسائل الاولى في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المنصورات القطعية لكن قد تعرض
اشتباه ما فنذكر على سبيل التنبه والتمييز ليل ذلك الاشتباه فاذا مرضا صدد رشي عن غيره كان
الضاد ومعلولا والمصدر وعند علة سواء كان الصدد وعلى سبيل الاستقلال كالعلة التامة
او على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عنه امر اخر كالفعل على سبيل الاستقلال

فهو داخل في احد **المسئلة الثانية في اقسام العلة قال** وهي فاعلية ومادية بصورة
وغائية **اقول** العلة هي ما يحتاج اليه وهي اما ان تكون جزء من المعلول واخرجه عنه الاول
اما ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل وبالقوة والاول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجيه
فاما ان يكون مؤثرة او يقف لتأثير عليها فالاول فاعل والثاني غاية **المسئلة الثالثة في احكام**

الفاعلية **قال** فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب جود المعلول **اقول**
الفاعل هو المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة والصورة جزاء واذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب
وجود المعلول لانه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدم تخصيص وقت لوجوده
اما ان يكون لامره رايدا ولا يكون فان كان الاول لم يكن المؤثر المفروض ولا تاما هذا خلف وان كان

الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر الا لم يخرج وهو **قال** ولا يجب مقارنة العلم **اقول**
ذهب قوم الى ان التأثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان
مختارا واجب فيه ذلك لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان
موجبا لم يجب فيه ذلك **قال** ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان يحتاج

ومع وحدته يتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار الكثرة الإضافات وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة التوحيدية

لا عكس
والنسبتان من ثمة
المعقولات و
بليهما مقابلة
التضاييف

الآثر إلى المؤثرات ما هو ان حدوثه فاذا اوجد الفاعل استغنى الفعل عنه فحار بقاءه بعده وتمثلوا في ذلك
بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الآثر وهو حطاء لان علته الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد اليجاد فثبتت
الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركته علة تحركة الاجزاء ووضعها على نسبتها
معيشتها فبقاء الشكل معلول لآثر اخر هذا في العلل الفاعلية اما العلل المعدة فانها تعدم وان كانت معلولاتها
موجودة كالحركة المعدة للوصول والحركة قال ومع وحدته يتحد المعلول اقول المؤثر ان كان
مختار اجاز ان يتكرر مع وحدته وان كان موجبا ذهب لاكثر الى استحالة تكرر معلوله باعتبار وحدته
واقوى حججه ان نسبة المؤثر الى احدي الامرين معياره النسبة الى الاخر وان كانت النسبتان حريته كان
مركبا والالتسلسل وهي عندي صعبة لان نسبة التاثير والصدور يستحيل ان يكون وجوده والالتسلسل
التسلسل وان كانت من الامور الاعتبارية استحالة هذه القسمة عليها قال ثم يعرض الكثرة
باعتبار الكثرة الإضافات اقول لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد لزم ان يكون
الموجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اي موجود مرصته علة لاي موجود مرصته معلولا
له اما في رتبة ولا يوجد شيان يستعني احدهما عن الاخر والوجود يكذب بهذا فاقول وجوابا وكثرة
في المعلول الاول غير حقيقته بل اضافية يمكن ان يتكرر بها التاثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى
ذاته ممكن والنظر الى علة واحده له ماهية ووجود مستقفا من فاعله وهو يعقل ذاته لتجدة ويعقل
سده وهذه جهات كثيرة اضافية يقع بها التكرير ولا يسلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيئا
وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتباين لانها امور اعتبارية ومساوية
للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون مشترطا فيه قال وهذا الحكم تنعكس على
نفسه اقول يريد بذلك ان مع وحدة المعلول يتحد لعله وهو عكس الحكم الاول فلا يجمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان بالتاثير لانه بكل واحد منهما واجب استغن عن الاخر فيكون حال حاجته اليهما مستغنيا
عنه هذا خلف قال وفي الوحدة التوحيدية لا عكس اقول اذا كانت لعله واحدة بالوقع كان
المعلول كذلك ولا يجب ان كون المعلول واحد بالتوحيد كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك
في لازم واحد كاستراك الحركة والتنفس والتاثير في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتغير العلة
ما من جانب العلة لا المعلول قال والنسبتان من توافي المعقولات وبليهما مقابلة التضاييف
اقول يعبر ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات لثانيتها لا استحالة وجود شي في الاعيان
هو مجردة او معلولية وان كان معروضهما موجودا وبليهما مقابلة التضاييف فان العلة علة للمعلول

وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيها ولا يتراق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير

النهاية لان كل واحد منهما

ممتنع الحصول

بدون علة

واجبة لكن

الواجب الغير

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

ممتنع ايضا

والمعلول معلول للعللة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضائف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيئين واحد علة ومعلول وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنيا عن الشيء الواحد مقدما عليه متأخرا عنه هذا خلف **قال** وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيها **اقول** قد يجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشئيين ومعلولا للاخر كما لعللة المتوسطة فانها معلولة للعللة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذلك الامر متعاكسا في النسبتين بان يكون علة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والاعاد الدور المحال **المسئلة الرابعة** في ابطال التسلسل **قال** ولا يتراق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية

لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها **هي طرف** **اقول** لما اطل الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراق معروضاهما معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واجتنب عليه بوجه الاول ان كل واحد من تلك الحملة ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علته الواجبة وكل واحد من تلك الاحاد ممتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لا نقطاع السلسلة وان كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت متشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها

هي طرف **اللسلسلة** فيكون التسلسل منقطعة وفي هذا الوجه عندي **قال** وللتطبيق بين جملة تفصل بينهما احاد متناهية واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المستحق برهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره اننا اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهى ووضعنا جملة تم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احد الجملتين بالانفرد بحيث يكون سدا لكل واحد من الجملتين واحدا فان استمرنا الى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل التناقص هذا خلف وان انقطعت لتافقت تناهت ويلزم تهاهوا لا يدا لان ما زاد على المتناهي بمقدار مناه فهو مناه **قال** ولان التطبيق باعتبار التثبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارها يوجب تناهيهما لوجوب ازيد واحد من التثبتين على الاخرى من حيث السبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرج المصنف مغايرة النحو الذي ذكره القديما وتقريره ان اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية وان كل واحد من تلك السلسلة

قال ولان التطبيق باعتبار التثبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارها يوجب تناهيهما لوجوب ازيد واحد من التثبتين على الاخرى من حيث السبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرج المصنف مغايرة النحو الذي ذكره القديما وتقريره ان اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية وان كل واحد من تلك السلسلة

وتقريره ان اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية وان كل واحد من تلك السلسلة

ولأن المؤثر في المجموع ان كان بعض اجرائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعالله ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس

علة تامة
اذا الجملة لا
يجب وكيف
يجب الجملة
بشيء هو محتاج
الى ما يتناهي
من تلك
الجملة ويتكافئ
النسبتان
في طرفي
التقيض

علة باعتبار معلول باعتبار صدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فاد الطبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تامة ومن حيث كل واحد منها معلول احرى كانت للعلل والمعلولات المتناسبات بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في مطابقتها الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل اكثر من المعلولات من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرفها المبدأ فادنا المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل الزايدة عليها انما رادت بمقدار متناه فيكون الجملة ان منها هين **قال** ولأن المؤثر في المجموع ان كان بعض اجرائه

كان الشيء مؤثراً في نفسه وعالله ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذا الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما يتناهي من تلك الجملة **أقول** هذا وجه رابع على ابطال التسلسل وتقريره انما اذا فرضنا جملة مركبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهي فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتزكيها من الاحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر وتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لا سخا له كوز الشيء مؤثراً في نفسه واما ان يكون خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب يقطع التسلسل واما ان يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كوز الشيء مؤثراً في نفسه وفي عالله التي لا يتناهي وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذا الجملة لا يجب به وكل جزء لا يصلح علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك المحرر محتاج الى ما لا يتناهي من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم **قال** ويتكافئ النسبتان في طرفي التقيض **أقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكافئة للنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضها على معنى ان نسبة العلية اذا قلنا على معروض ثبوته كانت نسبة المعلولية صافرة على معروض ثبوته وبالعكس اذا قلنا نسبة العلية على معروض عدميته كانت نسبة المعلولية على معروض عدميته وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمته هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غير ميانا انه ان عدم المعلول لا يستند الى ذاته والا لكان مستعدا لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما وجودية او عدمية والا قل باطل لان وجود تلك العلة الوجودية ان لم تجل شي من اجزاء العلة المقضية الوجود المعلول ولا من شرائطها لزم وجود المعلول نظر الى تحقيق علته التامة وان اختلف شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك لعدم لا غير واذ تقررت هذه المقدمات فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا

٦١ والقبول والفعل متساويان مع اتحاد النسبة لثنا في لارميها ويجب المحافضة بين العلة والمعلول ان كان المعلول

محتاجا لذاته

الى تلك العلة

والا فلا ولا

يجب صدق احد

النسبتين على

المصاحب

الى عدم علمته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى علة الوجودية لا العينية لان تاثير المعدوم في الوجود غير معقول **المسئلة السادسة** في ان القابل لا يكون فاعلا **قال** والقبول والفعل متساويان مع اتحاد النسبة لثنا في لارميها **اقول** ذهب الاوایل الى ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد وعتر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متساويان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي يقع نسبة القبول اليه ينافي لازيمها وهو الامكان والوجود ذلك لان نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولا لشيء ومعلولا له ايضاً ان يكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالوجوب والامكان هذا خلف **المسئلة السابعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب المحافضة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا **اقول** العلة ان كان معلولها محتاجا بما هيته اليها وجب كونها محتاجة لها لا سحالة تاثير الشيء في نفسه وان كانت علة للتخصص كتحليل احد التارين بالآخرى وان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا يكون اقوى منها ولا مساويا عند فوات شرط او حضور مانع وساويا لها مع ذلك والاحساس بسخونة الاجسام الذي اشتهر اشده من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزجاجة ولبطوئ مركز اليد فيه لفطر **المسئلة الثامنة** في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب **قول** يصح ان نسبة العلية لا يجب صدق على مصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولو ازم لا يدخل في العلية كحمة النار فانها لا تاثير بها في الاخوان وكذا مصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه **قال** الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحادي مصاحب علة المحوى ولا يجب ان يكون متقدما بالعلة على المحوى لاجل مصاحبة العلة المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبل ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوى متقاربان فلو كان الحادي علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون **متقدما** على مصاحبه عنه وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء متأخرا من حيث انه مصاحب للمتأخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث البعثة والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبل وهذا فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعديته والميتة والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لخلق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء وجود المحوى بخلاف العقل

وليس الشخص من العنصرات علته ذاتية لشخص اخرهما والا لم يتناه الاشخاص ولا استغناء عنه بغيره ولعدم تقدم

ولتكا نوبها وليقار
لحدهما مع عدم
صاحبة الفعل
يفتقر الى تصور
جزء لتخصص به
الفعل ثم ارادة
ثم حركة من
العضلات ليقع
من الفعل
والحركة الاختيارية
الى مكان يتبع
ارادة بحسبها
وجزئات تلك
الحركة تتبع
تجليات رارة
خزينة يكون
السابق من هذه
التجليات علة
للسابق من تلك
المعدة لحصول
تجليات

والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار **المسئلة التاسعة** ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض **قال** وليس الشخص من العنصرات علة ذاتية لشخص اخرهما والا لم يتناه الاشخاص ولا استغناء عنه بغيره **اقول** الشخص من هذا العناصر هذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص اخر منها اى يكون علة لوجوده والا لوحدت اشخاص لا يتناهى دفعة واحدة لان العلة الذاتية يصاحب المعلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علة لشخص اخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذى هو معلول سبيله سبيل ساير الاشخاص فى ان الشخص الذى هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذى هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو اذن علة بالعرض بمعنى انه معد **قال** ولعدم تقدمه **اقول** هذا ثالث الامتناع لعل احد الشخصين بالآخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصا اذ كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر فقد ما ذاتيا لان التقدم الذاتى ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يطل مع وجود المعلول لانها اذا احتكما فى زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عليه **قال** ولتكا نوبها **اقول** هذا دليل رابع وتقريره ان الماء والنار مثلا متكافيان فى انه ليس النار اولى بان يكون علة للماء من العكس والتكافيان لا يصلح ان يكون احدهما علة للاخر **قال** ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه **اقول** هذا دليل خامس وتقريره انما تعرض علة من شخصيات النار فقد يعلم وما فرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول **المسئلة العاشرة** كيفيته صدور الافعال من افعال **قال** والفعل من افعال يتصور حثي لتخصص به الفعل ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع من الفعل القوة البشرية انما يفعل اذها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما ووظفا فافتقر الفعل الصادر عنها الى مباداة تصور لذلك الفعل الحثي فان التصور الكلى لا يكون سببا لفعل حثي لان ستة كل كل الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو محال ولا يقع شئ منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئى يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فاذا حصل التصور بالرفع الحاصل من الاثر استاقت النفس لتحصله فحصلت الارادة ايجازا ثم بعد التردد فحركت العضلات الى الفعل فوجد **قال** والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئات تلك الحركة تتبع تجليات و ارادة خزينة يكون السابق من هذه التجليات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تجليات

ارادة اخرى فيتصل الارادات في النفس الحركية في المسافة الى اخرها ويشترط في صدق التاثير على مقارن الوضع والتناهي بحسب المدة والعدة ^{٦٣}
والشدة التي باعتبارها يصدق

التناهي وعدمه
الخاص على
المؤثر

وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس الحركية في المسافة الى اخرها **اقول** الفاعل هنا الحركة ما من الحركات
انما يفعلها بواسطة القصد الارادة المتعلقة بتلك المسافة فلكل الحركة يتبع ارادة بحسب ما يقع الحركة الى مكان معروض يتبع
ارادة متعلقة بالحركة الى ذلك المحصول كل حركة فعلى مسافة منقسمة يكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات
جزء من الحركة الاولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تحيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فاد
فعلقت الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء
مع ارادة الكلية المتعلقة بكل الحركة علة لتجدد ارادة اخرى يتعلق بجزء اخر فاد وجدت تلك
الارادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم على هذا تسلسل التحيلات والارادة في النفس الحركية
في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من
غير دور المسئلة الحكيمة عشر في ان القوى الجسمانية اما تؤثر بمساركة الوضع **قال**
ويستتر في صدق التاثير على المقارن الوضع **اقول** يشترط في صدق التاثير ان يصدق كون
علة على المقارن اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة المحسنة وهو كونه بحيث يتاثر اليه اثاره
هنا او هناك وذلك لان القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة اما تؤثر بواسطة الوضع
على معنى انها تؤثر في محلها او لا ثم فيما يجاوز محلها بواسطة تاثيرها في محلها ثم فيما يجاوز ذلك
المجاوز ذلك بواسطة المجاوز وذلك انما تؤثر في البعيد بواسطة تاثيرها في القريب فان التاثير لا يخفى
كل شئ بل مادها اولا ثم ما يجاوزها وهذا الحكمين لا يحتاج الى برهان **المسئلة الثانية**
عشر في تنامي القوى الجسمانية قال والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر **اقول** قوله والتناهي عطف على الوضع اي يشترط
في صدق التاثير على المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى
على ما يتناهى قبل الحوصف الدليل هذه قاعدة في كيفية عرض التناهي عدمه الخاص للقوى اعلم ان التناهي وعدمه الخاص اعني
عدم الملكة وهو عدم التناهي عما مر شأنه ان يكون متناهيًا انما تعرضان بالذات للكم اما المتصل
كتناهي المقدار ولا تناميها او المنفصل كتناهي العدد ولا تناميها ويعرضان لغيره بواسطة الجسم
ذي المقدار والعلل ذات العدد فان عروض التناهي وعدمه لها ظاهر وانما يتعلق به شئ ذو مقدار
او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية فعروض النهاية والانهائية
فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون
اما مع وحدته واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته او كثرته

فأضافا لقوى ملته الأولى قوى يمرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماءه يقطع سهامهم
مساواة محدودة في أزمنة مختلفة وههنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهي في الشدة
واقما لا في زمان والآل كان الواقع في نصفه أشد مما لا يتناهي في الشدة وهذه قوة بحسب
الشدة والثاني قوى يمرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماءه تختلف
أزمنة حركات سهامهم في الهواء وههنا تكون التي زمانها أكثر وقوى من التي زمانها أقل فيقع
عمل غير المتناهي في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة والثالث قوى يمرض صدور أعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماءه يختلف عدد درهمهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر
اقوى من التي يصدر عنها أقل وههنا يقع لغير المتناهي غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب
العدد فقد ظهر من هذا أن التناهي وعدمه الخاص به اغناصا على المؤثر باحدا اعتبارا والثالثة
قال لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع التماثل المبدأ بتفاوت مقابله أقول
لما تمهد قاعدة في كيفية عرض التناهي وعدمه في القوى سارع في الدليل على مطلوبه الأول اعني
وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية وتقريره أن القوى الجسمانية إما أن يكون قسرية وطبيعية
وكلها لا يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما أما الأول فلا لأن صدور ما لا يتناهي بحسب الشدة
من الحركات عن القوتين محال لما مر وأما بحسب المدة أو العدة فلا تألو فرضنا جسم متناهيًا يتحرك
جسمًا آخر متناهيًا من مبداء مفروض حركات لا يتناهي بحسب المدة أو العدة ثم حركت تلك القوة جسمًا
أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبداء كان تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقلة المعاودة هنا
لكن المبدأ واحد فان التفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي التناقص مع فرض عدم تناهيه هذا
خلف وههنا سؤال صعب هو أن التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب الشدة واجاب المصنف
قدس الله سره عن هذا السؤال في شرحه للإشارات بأن المراد بالقوة ههنا هي التي لا نهاية
لها بحسب المدة أو العدة لا الشدة وفيه نظر لأن أحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع
التفاوت بالاعتبار الثالث وأورد بعض فلازمه أن على علمه أنه لا وجود للحركات دفعة فلا
يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قال الشيخ اعتراضا على
المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لا زيادتها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بأن الحوادث
ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والنقصان بخلاف القوة ههنا فافها
موجودة فحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل والبعض ولا شك في أن كون القوة قوية على

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

الحال المتقوم
بالحال قابل
لرؤا ذلك
وقوله ذاتي
وقد يحصل
القرب البعد
باستعداد يكسبه
باعتبار الحال

تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي ههنا الوجود المحكوم عليه ويحتقر بخلاف
الحوادث والسبيل ان يعود فيقول للتفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه عن الحركات
فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت **قال** والطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي **اقول**
هذا بيان استحالة قسم الثاني وهو ان يكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعته وتقريره انه يجب ان يكون
قبول الجسم العظيم التحريك عما مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الحسنية او
لوازمها او امر طبيعي والكل محال او غريبا وقد فرضا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب لفاعل فان
القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير لا نقسام القوى الطسعة بانقسام محالها فاذا حكت قوة الكل
دقوة العض حسيهما من مبدأ واحد مفروض فان حركتا الصغرى حركات غير متساوية كانت حركات
الكبرى اكثر لانتها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحال له لا مع غيره هذا خلف فيقع التناقض
في الجواب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان يتناهي حركات الصغرى كانت حركات الاكبر
لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثرة الى القوة الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى المتناه فكذلك الاول

المسئلة الثالث عشر في علة المادية **قال** الحال المتقوم بالحال قابل لرؤا ذلك **اقول**
اقول الحال ما ان يتقوم بالحال او تقوم بالحال والا لزم استغناء احدهما عن الاخر فلا حلول فالحال
المتقوم بالحال هو الهيولي والمتقوم بالحال هو الموضوع والهيولي باعتبار الحال يسمى قابلا باعتبار المركب
يسمى مادة **قال** وقوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يعرض بواسطته
الغير لانه لو لا ذلك لكان عرض ذلك لقول في وقت حصوله يستدعي قبول اخر وبازم التسلسل

فهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لدها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكسبه
باعتبار الحال **اقول** لما ذكر ان قبول المادة لما يحصل فيها ذاتي استتم ان يعرض عليه بما يظن
انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد يقبل سببا ولا يقبل اخر فيعرض لها القول الاخر ويروى عنها
القول الاولى وهذا يعطى ان القول من الامور العارضة لحاصلة بسبب غير لا من الامور الدائمة اللازمة
لها لذاتها ونحقق الجواب ان يقول ان القول تات في كلا الحالين لكن القول منه قريب منه بعيد
فان قول الطفرة الصورة الانسانية بعيد وقول الجنس قريب فاد حصل القرب بالنظر الى عرض
من الاعراض ينسب لقول اليه وعدم عرض غيره وفي الحقيقة انما يحصل قريبا بقول بعد بعد بسبب
القرب البعد هو الاعراض والصورة المحالة في المادة فان الحرارة ادخلت مادة واستدت اعدتها

وهذا الحال صورة للمركب وجو فاعل محلّه وهو واحد والغاية علة بما هيتهما العلوية العلة لفاعلية معلولة في وجودها

للعول وهي

تأثير ما هيته

لكل قاصد

أما القوة الحيوانية

المحركة فاعتبارها

الوصول الى

المنتهى هو قد

يكون غاية

الشوقية

وقد لا يكون

فان لم يحصل

فالمحرك باطله

والأنهومات

خبر او عادة

او قصد ضروري

او عبث وجبر

واثبتوا للطبيعية

غايات

لقرب قول الصورة التآثرية وخلق فيها المسئلة الرابعة عشر في العلة الصورية قال وهذا

الحال صورة للمركب وجو فاعل محلّه أقول هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب

لا للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة

قال وهو واحد أقول ذكر الا وابل ان الصورة المقتولة للمادة لا يكون فوق واحدة لان الواحد

ان استقلت بالقوى استغنت المادة عن الاخرى وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد

فالصورة واحدة المسئلة الخامسة عشر في العلة الفائية قال والغاية علة بما هيته

لعلية العلة لفاعلية معلولة في وجودها للعلول أقول العااسة لها اعتباران يحصل لها

باعتبارها التقدم والتأخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصور العااة فعل الفعل

ثم حصلت الغاية بمحصول الفعل فاهية العايرة علة لعلية الفاعل ادلولا تلك الماهية وحصولها في علم

الفاعل لما اثره ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكثان اولا فيتحرك الى ايجاد البيت ثم

توجد الاستكثان لمحصل البيت فاهية الاستكثان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت

والامتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدما ومتاخرا باعتبارين قال وهي ناسئة ما هيته

لكل قاصد أقول كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وعاية ما والا لكان ثابتا

على ان العبث لا يخلو من عاية اما المحركات لا سطقسبة وقد اثبتا لا وابل لها غايات لان المحرك من

البر اذا ربي في الارض الطيبة وضادها الماء وحر السمس فانها تبث سنبلة وهذا التادير على سبيل

الدوام والكثرة فيكون ذلك عاية طعية ومع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها

غاية واحا بوابان الشعور بعيد تعين العاية لا تحصلها قال اما القوة الحيوانية المتحركة

فغايتها الوصول الى المنتهى هو قد يكون عاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالمحرك باطله والا

فهو اما حير او عادة او قصد ضروري او عبث وحرف أقول القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم

احدها القوة المحركة المثبتة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر وعاية

القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهى قد يكون هي عينها عاية الشوقية كمن طالب مفارقة مكانه

ولحصوله اخلا والة ضجيره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معين وفي هذا القسم ان لم يحصل

غاية القوة الشوقية سميت المحركة باطله بالنسبة اليها وان حصلت لغايتان وكان المبدأ التخيّل

لا غير فهو لجان والعبث وان كان مع طبيعة كالتعسف فهو القصد الضروري وان كان مع خلق ومملكة فثبات

فهو العادة وان كان المبدأ العكس فهو الخير المعلوم او المطنون قال واثبتوا للطبيعية غايات

مصابدا

وكذا الاتفاقيات والعلة لم تكن بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية

وذا تية
او عرضية

وكذا الاتفاقيات أقول اثبات لغايات الحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيروا ما للعلل الاتفاقيات
فقد مضى ما فهم لان السببان استجمع جهات المؤثرة لم يحصل مسبب فطعا والا كان متمتعا فلا محل
للاتفاق والجواب ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على امور خارجة عن ذاته غير ائمة مع فيقال لمثل
ذلك السبب من دون الشرايط انه اتفاق اذا كان انفكاكه مساويا او راجحا ولو اخذناه مع تلك
الشرايط كان سببا ذاتيا **المثل الثاني عشر** في انقسام العلة قال والعلة
لم تكن بسيطة وقد يكون مركبة أقول يعني بالاطلاق ما يستعمل للعلل الاربع اعني المادية
والصورية والاعالية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الانقسام فالعلة
الاعالية عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد متاجسما وقد يكون مركبة كتحريك جماعة
حما اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل والا لزم بقصرها لان كل مركب من عدم كل جزء
من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فادعاه ثانيا
لم يكن له تاثير البتة لتحقيق العلم بالحجز الاول ولان الموصوف بالعلة اما كل واحد من اجزائه فيلزم
تعدد العلل وانتفاء التركيب هو المطلوب وبعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولية والمجموع
وهو باطل لان كل جزء حركه لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد
الكلام في عليته حصوله وهذان ضعيفان لان قضاها انتفاء المركبات سواء كانت عللا او لا وهو باطل
بالضرورة والمادة المركبة كالزجاج والعنصر في الحجز والصورة المركبة كالانسان المركبة من اشكال مختلفة
والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب قال وايضا بالقوة او بالفعل أقول هذه المبادئ
الاربعة قد يكون بالقوة فان الحزق فعل الاسكار في الذن بالقوة والمادة قد يكون بالفعل كالجنين للانسان وقد
يكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة الحالية في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك بالفعل
هي التي حصل فيها ذلك قال وكلية او جزئية أقول هذه العلل قد يكون كلية كالبناء مطلقا
وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البوابة قال وذا تية او عرضية أقول العلة تكون
ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالتحقيقة كالنارية في الاحراق وقد يكون عرضية وهي التي تقتصر
العلة شيئا ويتبع ذلك الشئ شيئا اخو قولنا السقونيا مبرم فانه بالعرض كذلك لانه يقتصر بالذات
ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البوابة فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات
والعرضية هي تلك ما خذت مع عوارض خارجة والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية
هي ما يلحقها من الاعراض الملازمة والمفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي

وعامة وخاصة وقريبة او بعيدة وممتزكة او خاصة والعدم للحادث من المباد العرضية والفاعل في الطرفين واح

والموضوع
كالمادة
وافقار الاثر
انما هو في احد
طريقه اسبابا
الماهية غير
اسباب الوجود
ولا بد للعدم
من سبب كذا
في المحرك
ومن العلل
المعدة ما يؤدى
الى مثل او خلاف
اوضح

ما يتبع المطلوب وقد بطلت العلة العرضية على ما مع العلة قال وعامة وخاصة اقول
العلة العامة هي التي يكون جسما للعلة الحقيقية كالصانع الباء والحاصرة كالباقي فير ولا يتحقق
العموم والخصوص في الصور قال وقريبة او بعيدة اقول العلة القريبة هي التي لا واسطة
بينها وبين المعلول كالميل والحركة والمعدة هي علة للعلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي قال
وممتزكة او خاصة اقول الممتزكة كالخارج للابواب المتعددة والحاصرة كالخارج لهذا الباب
قال والعدم للحادث من المباد العرضية اقول الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما
يتحقق بعد سقوط عدم علة فلما توقف تحققه على عدم السابق اطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض
ومبدأ الذات هو الفاعل لا غير قال والفاعل في الطرفين واحد اقول الفاعل في الوجود
هو علة الفاعل في عدم على ما بيننا اولا من ان علة العلة هي العلة لا غير والمؤثر في طرفه المعلول هو
العلة لا يمكن مع حصولها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي عدم قال والموضوع كالمادة
اقول الموضوع ايضا من لعل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة
الى الصورة فهو من حلة العلة المثلثا لسا بعتر عشرين ان افتقار المعلول انما هو
في الوجود والعدم قال وافقار الاثر انما هو في احد طرفيه اقول الاثر له ماهية وله
وجود بعد افتقاره الى المؤثر انما هو في ان يحمله موجودا او معدوما اذا التاثير انما يفعل في احد
الطرفين اما الماهية فلا يعقل التاثير فيها فليس السواد سوادا بالفاعل قال واسباب
الماهية غير اسباب الوجود اقول اسبابا لماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل
واعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية قال ولا بد للعدم من
سبب وكذا في الحركة اقول فدينا ان نسبة طرف الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل
اتصاله باحدهما الا بسبب فكما انقصر الممكن في وجوده الى السبب فنقص عدمه اليه والالكان
يتمتع الوجود في ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قاد ومنه ما هو غير قاد كالحركات والاصوات والاول
يفتقر عدمه الى السبب ما النوع الثاني فانه لعدم لذاته لا نقول يستحيل ان يكون عدم ذاتيا
لشيء والا لم يوجد والحركة لها علة الى الوجود فاذا عدمت او عدم احد سوابطها عدمت وكذا الاصوات
فلا فرق بين الحركات وغيرها قال ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل او خلاف اوضح اقول
العلل ينقسم الى المعد والى المؤثر والمعد يعبر به ما يتقربا لعلة الى معلولها بعد بعد ها عنبر وهو قريب
من الشرط والعلة المعدة اما ان يؤدى الى اتمامها كالحركة المنصف فانها معدة للحركة الى المنتهى

والاعداد قريب بعيد من العلة العرفية ما هو معلوم بقصد الثاني في الجواهر بالاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما

ان يكون موجودا

في الموضوع

وهو العرض

اولا وهو الجوهر

وهو اما مفارق

في ذاته وفعله

وهو العقل

في ذاته وهو

النفس ومقدار

فاما ان يكون

موجودا

في ذاته وهو

النفس ومقدار

فاما ان يكون

موجودا

في ذاته وهو

النفس ومقدار

فاما ان يكون

موجودا

في ذاته وهو

النفس ومقدار

فاما ان يكون

موجودا

في ذاته وهو

النفس ومقدار

فاما ان يكون

موجودا

في ذاته وهو

النفس ومقدار

فاما ان يكون

موجودا

في ذاته وهو

النفس ومقدار

فاما ان يكون

ولست فاعلة لها بل الفاعلة للحركة اما الطبيعية والنفس لكل فعل كل واحد منهما في الحركة الى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة الى المنتصف تقرب تاثير احدهما في المعلول الذي هو الحركة الى المنتهى واما ان يؤدي الى حلا فيها كالحركة المعدية للشيء واما ان يؤدي الى ضد كالحركة المعدية للشئ عند الوصول الى المنتهى قال والاعداد قريب وبعيد اقول والاعداد مائة ما هو قريب وذلك كالحسين المستعد لقول الصورة الاساسية ومائة ما هو بعيد كالقطعة لقطعتها وكذلك العلة المعدية قد يكون قريبة وهي التي يحصل المعلول بعينها وقد تكون بعدة وهي التي لا يكون كذلك وتفاوت العلة والقرب والبعيد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف قال ومن العلة العرفية ما هو معدا اقول قد يتنازع ان العلة العرفية له يقال ناعتارين احدهما ان يؤثر العلة شيئا

ذلك الشيء شيئا اخر كقولنا الحرارة يقتضي الجمع بين المتماثلات فانها لا تفتقضي الحقة ما هو اخف في المركب يقبل الشئ استد ينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان يجمع مع ما ثلثه

والثاني ان يكون للعلة وصف ملازم يقال له علة ارضية والاول علة معدة قال المقصد الثاني في الجواهر بالاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو

العرض ولا وهو الجوهر اقول لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر بالاعراض وفي هذا الفصل مسائل

المسائل الاولى في قسمه الممكنات وتقول ان كل ممكن موجود اما ان يكون موجودا في موضوع وهو الجوهر واما ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض ويعني بالموضوع المحل المتقوم بداته المقوم لما يحل فيه فان المحل اما ان يتقوم بالحال ويقوم بالحال اذ لا بد من حاجة احدهما الى الاخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد وهو الحال والموضوع اخص من المحل وعدم الخاص اعم من عدم العام وكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا حار ان يكون لبعض الجواهر حال في غير ما كان تعريف العرض يستل على الفيد التيقن ودم في القسمة على الجوهر قال

وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل وفي ذاته وهو النفس ومقدار فاما ان يكون موجودا في ذاته وهو المادة او حال وهو الصورة او

ما هيته مركب منهما وهو الجسم

وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل وفي ذاته وهو النفس ومقدار فاما ان يكون موجودا في ذاته وهو المادة او حال وهو الصورة او

ما هيته مركب منهما وهو الجسم

وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل وفي ذاته وهو النفس ومقدار فاما ان يكون موجودا في ذاته وهو المادة او حال وهو الصورة او

ما هيته مركب منهما وهو الجسم

وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل وفي ذاته وهو النفس ومقدار فاما ان يكون موجودا في ذاته وهو المادة او حال وهو الصورة او

والحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال العرض وبين الموضوع والعرض

سائنه ويصدق
العرض على المحل
والحال جزئيا
والجوهرية
العرضية من
ثواني المعقولات
لتوقف نسبة
احدهما على
واحد الآخر
والاختلاف
الانواع باولية
والمعقول اشتراكه
عرضية

فعله ودون ذاته لان الاستعلاء في التأثير ليسند على الاستغناء في الذات واما ان يكون مقارنا
للمادة فاما يكون محلا وهو الهيولى وحالا وهو الصورة وما يتركب منهما وهو الجسم هذه اقسام الجواهر
قال والحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض **اقول**
قد تبين ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فنعاكس الموضوع والحل في العموم
والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم **قال**
وبين الموضوع والعرض مباينة **اقول** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المفهوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم
بذاته ببيدهما مباينة **قال** ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا **اقول** المحل قد يكون جواها
وهو فاقدا يكون عرضا على خلاف بين الناس فيه فيصدق على بعض المحل العرض والحال ايضا قد يكون
جوها كالصورة للحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو فاصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض
على المحل والحال جزئيا **المسئلة الثانية** في ان الجواهر والعرض ليست احسن من لمانتها **قال**
والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط **اقول** اتفق العقلاء على ان
العرض من حيث هذا المفهوم لما تحتمل هو عارض واختلغا في الجواهر هل جنس لمانتها وعارض فالذي
اختاره المصنف انه عارض وحل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية
عن المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذاتية
واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال
على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واسباه ذلك وجنس الشئ لا يجوز ان يتوقف ثبوته
له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية **قال**
واختلاف الانواع باولية **اقول** هذا دليل ثان على كون الجواهر عرضا عما بالجزئيات لاجناسها
لها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكميات
ولا تفاوت في الاجناس وهو ايضا يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان
الاعراض القادرة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراكه عرضي **اقول** انا
نقل في الجسم والعقل والنفس المادة والصورة امر مشترك هو الاستغناء عن المحل
ولا نقل ههنا اشتراكه في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ارجعت عبارة عن عرضية هذا المعقول
كانت عرضا عما وان جعلت عبارة عن الماهية المقضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم واما
كونه جسما وكذلك الواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلف مع اشتراكه وكذا البحث في

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر وحدة

المحل لا يستلزم

وحدة المحال

الآمع التماثل

بخلاف العكس

وأما الانقسام

فغير مستلزم

في الطرفين

العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وما في الاعراض الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود
هذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنساً **المسئلة الثالثة** في التضاد عن الجواهر
قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها **اقول** لما فرغ من تقرير الجواهر العرضية
انهما ليسا بجنسين شرع في باقى احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجواهر
من الجواهر ولا من غيرها وبينا انه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية
الموضوع مع كونها في غابة البعد عنها وقد بينا ان الجواهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى بالنظر
الى جواهر اخرى بالنظر الى غيرهم من الاعراض **قال** والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بين
انتفاء الضد عن الجواهر اخذ بردي على ابى هاشم واتباعه حيث جعلوا الجواهر اضراداً هي الفناء فقال
ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امر وجودي ايضاً والجواهر لا ته اضراداً عرضية او حرة القسمان
باطلان فلا تحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر **اقول** ان بعض الجواهر
قد يطلق عليه انه ضد للبعض الاخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التسلف في المحل مطلقاً وحينئذ
يكون بعض الصور الجوهرية تضاد بعض الاخر **المسئلة الرابعة** ان وحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال **قال** وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الآمع التماثل بخلاف العكس **اقول**
المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد ومع الاختلاف كما يحسم الذي يحل له السواد والحركة والحارة
وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والتوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز
ان يحل المثالان محلاً واحداً لا يستلزم رفع الاشينية لا انتفاء الاختلاف بالذاتيات واللازم لا
يفادفهما فيها وبالعوارض لتساوي نسبتها اليها فقد طهرت وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الآ
مع التماثل وأما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد وصورة واحدة في
المحلين وهو ضروري وكلما راي هاشم في التاليف وبعض الاويل في الاضافات خطأ **قال**
وأما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة
والنقطة والاضافيات كالاتوة والبنوة اعراض قايمة بحال منقسم وهي غير منقسمة اما الوحدة و
النقطة فظاهرها كذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الاتوة والبنوة في نصف ذات الاب والابن
وذهب قوم الى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته وكل واحد من
الاجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان
الحركة والحركة اذا خللا محلاً واحداً لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حاراً وغير متحرك وبعضه متحركاً

والموضوع من جملة الشخصات وقد يفتقر الحال المحل متوسط ولا وجود لوصفي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط

حركة الموضوعين
على طرف
المركب من ثلاثة
او من اربعة
على التبادل

غير جار واعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا مقسما انقسمت فانقسم احد الاعراض المقسمة بالمقدار
لا بالحقيق اذ حلت محلا انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحقاق الانتقال الاعراض
قال والموضوع من جملة الشخصات **اقول** كحجب استماع انتقال الاعراض قريب من البين
والدليل عليه ان العرصان لم يتشخص لم يوجد فتشخص ليس معلول ماهية ولا لوازمها والا لكان
نوعه منحصر في شخصه لا ما يحل فيه والا لاكتفى بوجوده وشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه هو محال فيبقى ان يكون
معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص **قال** وقد يفتقر الحال
الى محل متوسط **اقول** الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القايمه بالجسم وقد يفتقر الى محل
متوسط يحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القايمه في الجسم فانها قد يفتقر الى حلوطها في الحركة
ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** في الحركة الذي لا يتجزى **قال** ولا وجود
لوصفي لا يتجزى بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلف للناس فيها فذهب جماعة عن التكليف
والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فذهب بعضهم الى تناسلها وبعضهم الى عدمه وذهب
الباقون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كائنا له عند الحس لكنه يقبل الانقسام اما الى اياتين
كما ذهب اليه من لا يحقق له او الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء ونفى المباحث الذي لا يتجزى بقوله
لا وجود لوصفي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذواته لاوضاع اعني الاشياء
المشار اليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده
بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه **قال** لحجب المتوسط **اقول** هذا احدا لا دلة على نفي
الجزء وتقريره انا اذ فرضنا حواها متوسطا بين جوهرين واما ان يحجبها عن التماس ولى والثالثة
والا لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرفين للملافة لاحدهما مغاير للطرف الملافة للآخر **قال**
لحركة الموضوعين على طرفي الحركة من ثلاثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره انا اذ فرضنا خطا
مركب من ثلاثة جواهر على طرفي جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وان
يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرفين والنصف الاخر على نصف المتوسط
فيقسم خمسة **قال** او من اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره انا اذ فرضنا
خطا مركبا من اربعة جواهر فوق احد طرفي جزء وتحت طرفي الاخر جزء تحركا على التبادل كل منهما من اول
الخط الى اخره حركته على السواء في الابتداء والسرعة فاهما لا يقطعان الخط الا بعد الحاذات فوضع الحاذات
ان كان هو الثاني والثالث كان احدهما قد قطع الكون فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انفسا بجميع

الحركة
في الجسم
لا يتجزى

ولزمهم ما يشهد بالحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار

الشيء في الحركة

لا وجود لها في الحال

ولا يلزم نفيها

مطلقا

قال ويلزمهم ما يشهد بالحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة **اقول** هذا وجه آخر يدل على نفي الجزء احدى ان الحس يشهد بان المتحرك على الاستدارة باق على وضعه وشكله ونسبة اجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكيك لان الجزء القريب من المنطقة اذا تحرك فان تحرك القريب بالقطب جزء تساوى لمدار ان وهو بسيط بالضرورة وان تحرك اقل من جزء لزم الانقسام وهو المظن وان لم يتحرك اصلا لزم التفكيك لثاني ان السرعة والطول كقيمتان قائمتان بالحركة لا بالاعتبار لتحلل السككات وعدمه لانه لو كان بسبب تحلل السككات لزم ان يكون فضل سككات الفرس السابق من اول النها الى اخره خمسين فرسخا على حركته بازاء فضل حركات الشمس من اول النها الى اخره على حركات الفرس لكن فصل حركات الشمس اضعاف حركات الفرس فيكون سككات الفرس اضعاف حركته لكن الحس يكذب ذلك اذا تبين هذا فاذا تحرك السريع جزءا فان تحرك البطيء جزءا تساويا هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم الحال لهذا ما اضطرنا الا ان من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث ان الدائرة موجودة بالحس فان كانت حقيقة لزم اطال الجزء لان الدائرة القطبية اذا تلاقحت احزاهما بظواهرها وباطنهما ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف وان تلاقحت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم يكن حقيقة كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها وانخفاض البعض الاخر لكن المتحقق اذ ايلي بالجزء ولم يفصل كانت الدائرة حقيقة ولزم ما ذكرنا والاول لزم الانقسام **قال** والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار الشاهي **اقول** هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لاهاهاية الخط فان كانت جوهر فمفهوم المظن وان كانت عرضا فلها ان انقسم انقسمت لان الحال في احد الجزئين منازير للحال في الاخر وان لم ينقسم فهو المظن والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام الحال لان الحال في المنقسم باعتبار اللحن طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محلّه وهما النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عرض الشاهي **قال** والحركة لا وجود لها في الحال لا يلزم نفيها مطلقا **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجبات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود اولي والثاني باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقا واذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقا على الاخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف وان لم يكن منقسمة كانت المساواة غير منقسمة لانها لو انقسمت لا انقسمت الحركة لان الحركة في احد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الاخر فيكون الحركة منقسمة مع انا فرضنا انها غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال

والان لا تحقق له خارجا ولو تركب الحركة بالان يجزئ لم يكن موجودة والثابل بعدم تناسخ الاجزاء يلزم

مع ما تقدم
النقص لوجود
المؤلف مما
يتناهى ويقتصر
في التقسيم
الكتاب

ولا يلزم من تنهاى في الحال لان الماضي المستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود
 في حد نفسه **قال** والان لا تحقق له خارجا **اقول** هذا جواب حجة اخرى لم وهي ان الان
 موجود لا يتفاء الماضي والمستقبل فان كان الان شئيا كان الزمان شئيا مطلقا ويستحيل انقسام
 والا لزم ان يكون الحاضر بغير ما يكون الان كله فاما اخلف وان كان موجودا فالحركة الواقعة
 فيه غير منضمة والا لكان احدهما في زمان واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فيقسم ما فرضناه غير منقسم
 هذا خالف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما تقر به والجواب بان الماضي
 والمستقبل موجودان في احدهما قسمهما معدومان في الان لا مطلقا والان لا تحقق له في الخارج **قال**
 ولو تركب الحركة بالان يجزئ لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقص شرع في المناصرة فاستدل
 على ان الحركة لا يتحرك مثلا لا يتحرك لم يكن موجودة والثابل بوجود اتفاقا فكذا المقدم بيان الترتيب ان
 الجزء للتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لا تحيد
 لم يتحرك بعدا وحال كونه في الجزء الثالث وهو باطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا وسط
 بين الاول والثالث وهذا الحال نساء من انما يتجوهر الفرد لا نه على تقدير عدمه يثبت الواسطة ويمكن
 ان يرد بيان الرضية من وجه اخر وهو ان الحركة انما ان يكون عبارة عن الخمسة الاولى والثانية
 وهما حالان لما مر مجموعهما وهو باطل لا متفائه **قال** والثابل بعد تناسخ الاجزاء يلزم مع
 ما تقدم النقص لوجود المؤلف ما يتناهى ويقتصر في التقسيم الى التناصب **اقول** لما فرغ من
 ابطال مذهب القائلين بالتجوهر الفردي شرع في ابطال المذهب الثانيين بعدم تناسخ الاجزاء فضلا وقد
 استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها يبطال التجوهر الفردي مطلقا سواء قيل يتحرك بحسب
 من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل ايضا بوجود ثلثة الاول انا فرض اعداد متناهية
 من الجواهر الافراد ويؤلفها في جميع الابدان فاما ان يزيد مقدارا على مقدار الواحد او لا والثالث
 باطل والا لم يكن تاليفها بعدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وان زاد مقدارا على مقدار
 الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو باطل فوطم ان كل جسم يتالف من
 اجزاء اعداد غير متناهية فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهى في اقسامه وقوله ويقتصر
 في التعميم الى التناصب معناه انا اذا اردنا تقسيم التقدير وان يحكم بانه لا يتبع من الاجسام يتوقف
 من اجزاء غير متناهية فمطابق ان ينب هذا المؤلف لانه المتناهي من الاجزاء المتناهية الى الجسم
 المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناهي في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

ويلزم عند حقوق السريع البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قصت بطلان الطفرة

والتداخل

والقسمة بانواعها

يحدث اثنينية

تساوي طابع

كل واحد منهما

طابع المجموع

وامتناع الانفكاك

العارض لا يقتضيه

الامتناع الذاتي

فقد ثبت ان

القسمة

واحد

وهي نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار لكننا قلنا ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصها
فنسبة المقدار الى المقدار كسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة المقدار الى المقدار نسبة متناه الى متناه فكذلك نسبة الاجزاء
الى الاجزاء قال بل يلزم عند حقوق السريع البطيء **اقول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعد تناسله الاجزاء و
تقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية ليلحق السريع البطيء الثاني باطلا بالضرورة فكذلك المقدار بالشرطية ان
البطيء اذا قطع مسافة ثم ابتداء السريع وتحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع
شيئا اخر واذا قطعت السريع يقطع البطيء شيئا اخر وهو هكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء
قال وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه
الثاني وتقريره اننا لو فرضنا الجسم يستعمل على ما يتناهى من الاجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة في المقدار
المتناهية في زمان متناه لانه لا يمكن قطعها الا بعد قطع ولا يمكن قطع نصفها الا بعد ربعها وهكذا الى
ما لا يتناهى فيكون هناك ازمة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا
اليه احد **قال** والضرورة قصت بطلان الطفرة والتداخل **اقول** اعلم ان الثاني يلين
بعد تناسله الاجزاء الاعتدال واعن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناسله الاجزاء عدم تناسله
المقدار لان الاجزاء يتداخل ويصير جزءان وازيد في غير جزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتدالها
عن الوجهين الآخرين بالطفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه
يطفر ببعض الاجزاء ويتحرك على البعض الاخر وكذلك السريع يطفر ببعض الاجزاء ليلحق البطيء وهذا ان
العدوان باطلان بالضرورة **قال** والقسمة بانواعها يحدث اثنينية تساوي طابع كل
واحد منها طابع المجموع **اقول** يريد ان يبطل مذهب ذي مقراطيس في هذا الموضع وهو
ان الجسم ينقسم في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهية للانفكاكية وبما انه ان القسمة
بانواعها الثلاث اعني الانفكاكية والوهية والتي باختلاف العوارض الاضائية او الحقيقية يحدث
في المقسوم اثنينية يكون طبيعة كل واحد من القسمين مساويا لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه
وكل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذلك كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى
قال وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول** بعض الاجسام قد عتق
عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى عارض خارج عن الحقيقة الجسمانية اما
صغرا المقسوم بحيث لا يتناهى الا لانه القاسم اوصلا بته وصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك
عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **قال** فقد ثبت ان الجسم شيء واحد

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى

ولكل جسم مكانا
طبيعى يطلبه عند
الخروج على اقرب
الطرف
ولا تقبله اثنان
ومكان المركب
مكان الغالب
او اقرب وجوده
فيه وكذا
الشكل

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذا نتيجة ماضية لانه فدا بطل القوم بتركيب
الجسم من اجزائها افراد سواء كانت متناهية ولا تقبلت انه واحد في نفسه متصل لامفاصل له بالفعل
ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير فهو باطل لما تقدم
في ابطال مذهب ذي مفراطيس ولا لا يتناهى هو المطلوب **المسئلة** السابعة في تقسيم الهيولى

قال ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول**
يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وانوا البركان للغذاء
وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى الصورة واجمع عليه بان الجسم متصل في نفسه قابل للانقسام
وليس تحيل ان يكون لقابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال ان يحل
يقبل الاتصال والاتصال ذلك هو الهيولى الاتصال هو الصورة فاستدركه المصنف ذلك قال ان ذلك
اي قول الانقسام لا يقتضى ثبوت مادة كما قرئناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادة واحدة فاذا
قسمناه استحالة ان يبقى المادة على وحدتها انما قابل يحصل لكل جزء مادة فان كان لكل جزء حادثة
بعد القسمة لم التسلسل لان كل حادث عندهم لا تدل من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم
وجود مواد لاهاية طالما يجب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا يتناهى **المسئلة** الثامنة

في اثنان لا مكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكانا طبيعى يطلبه عند الخروج على اقرب الطرف
اقول كل جسم على الاطلاق فانه يشتر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجزء عن كل الامكنة
ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لا ما يوجد في الجسم عن كل الوارص فاما ان لا يحل في شيء من الا
مكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا
ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه اقربا لطرف وهو الاستقامة **قال** ولا تقبل

اثنان **اقول** يريد ان يبين المكان الطبيعي واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيا لكان اذا
حصل في احدهما كان تاركا للثاني ما لطع وكذا ما لعكس فلا يكون واحد منها طبيعيا له فلهذا قال فلو

تعدد يعني الطبيعي انتهى ولم يكن له مكان طبيعى **قال** ومكان المركب مكان الغالب وان اتفق
وجوده فيه **اقول** المركب ان يركب من جوهرين فان تساويا وتماثلا وقف في الوسط بينهما والا
فترقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان ركب من ثلاثة وغلب احدها كان مكانه مكان الغالب
والا كان في الوسط وان ركب من اربعة متساوية حصل في الوسط وما اتفق وجوده وان غلب احدها
كان في مكانه والاستمران المعتدل لسرعة انفعاله بالامور القريبة **قال** وكذا الشكل

والتبعية من الكثرة والمعتول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد سر طلاق للمادة وهو محال

في الجسم مانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملة ما ويدخلها بحيث منطبق على بعد الممكن ويتحد ولا امتناع لخلو عن الماد

والطبيعي من الكثرة **اقول** قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد وود في التحقيق انه من الاستعدادات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد بالحدود بالحكم وهو طبيعي وقسري لان كل جسم متناه على ما ياتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا مرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بدن شكل فكون طبيعيا له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقض امور مختلفة ولا بشكل بشكل بسط من الاستعداد فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسرية **المسئلة الثامنة** في تحقيق ماهية المكان **قال** والمعتول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول** الاول يعني به المكان لانه قد بين ان الجسم يقتضي طبيعة شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلفت لثاس فيه والذي عليه المحققون امر ان احدهما العد المساوي لبعد الممكن وهذا مذهب فلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وابو علي سيبا وقد اختار المذهب الاول وهو احتساب البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما احتاره المذهب ان المعتول من المكان انما هو المبعد فانما اذا مرصا الكون خاليا من الماء تصورنا لا بعدا التي يحيطها جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء لجملة ما والامارة المستورة في المكان من قوتهم انه ما يتكثف الممكن فيه ويستقر عليه وليسا وبه وما يوصف بالحواء الامتلاء يساعد على ان المكان هو العد

قال واعلم ان العد منه طلاق للمادة وهو محال في الجسم في مانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملة ما ويدخلها بحيث منطبق على بعد الممكن ويتحد به ولا امتناع لخلو عن **المادة** **اقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان سارع في اجواس عن شبهة مقدرة تورده على كون المكان بعدا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال والمقدم مثله ببيان الترتيب ان الممكن له فان قياما لزم الاجتماع والاتحاد ولا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي وان عد احدهما كان العد وحالا في الموحود او بالعكس وهما محالان واقابيان استحالة التالى ضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولان المعتول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكل العقل في تعدد لزم السفسطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو العد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل في الاجسام المتباعدة والاول يمانع مساوية يعني البعد المقارن للمادة وايضا فلا يتجامع لا استحالة التداخل بين بعدين مقاربين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد ما دعى بل يداخله ويطاق به ويتحد به وهو محال الجسم المداخل بعد فلا امتناع وهذا المداخل

ولو كان المكان سطحاً لتصاد الأحكام ولم يعم المكان وهذه المكان لا يصح عليه الخلو من متاعل والأل للساوت حركة

ذى المعاود
حركة العديرة
عند فرض معا
اقل بسبب رتبا
والجهة طرف
الامتداد الحاصل
في ما حد الاشتاء
وليست منقطة
وهي من دوات
الأوصاف
مختلطة
خارج

والإشهاد لأن هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحاً لتصاد الأحكام **أقول**
لما يتحقق حقيقة المكان شرع في إبطال مذهب الحاقين القائلين بأن المكان هو السطح الماطن من
الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى وتقرير البطلان أن المكان لو كان هو السطح لتصادت الأحكام
الثالثة للجسم الواحد فإن البحر الواقع في الماء والظير الواقع في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما
ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكنا متحركين لأن الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر
ولكنا متشتمل المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيكون ساكن المتحرك وحركة الساكن وذلك تصاد
في الأحكام مخال **قال** ولم يعم المكان **أقول** هذا واحد ثان دال على بطلان القول بالسطح
وتقريره أن العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزمن
أحد الأمرين وهو ما عدم تناهي الأحسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره لجميع الأجسام والقسمة باطلا
فالمرور مثله **المسئلة العاشرة في امتناع** **قال** وهذه المكان لا يصح عليه الخلو

من متاعل والأل للساوت حركة ذي المعاود حركة العديرة عند فرض معاوق اقل بسبب رتبا
أقول اختلافنا في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو
اختيارنا واستدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتاً لكنا متحركين مع عدا العايق و
التأني بالصورة فالقدم مثله وبيان الشرطية أنا إذا فرضنا متحركاً يقطع مسافة خالية في ساعة
تفرض تلك المسافة ممتلئة فإن زمان تلك الحركة يكون أطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاود
للتحرك عن الحركة ولن فرضه يقطعها في ساعتين ثم فرض ملاء أوارق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء
إلى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقه نصف المعاوقة الأولى فينحركها المتحرك في ساعة لكن
الملاء الرقيق معاوق أيضاً فيكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونها وهو باطل **المسئلة الحادية**

عشر في البحث عن الجهة **قال** والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الإشارة **أقول**
لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبتة له حتى ظن أنهما واحد عقب ما بحثت عنهما وهي على ما فسرتها
جماعة من الأبايل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الإشارة وذلك لأننا توهم امتداد المشير منها إلى
المشار إليه وذلك المتشبه هو طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الإشارة **قال** ليست منقطة **أقول** إنما كانت الجهة
عبارة عن الطرف الذي يكسر مقسماً لأن الطرف لو كان مقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل هيأته فلا يكون الطرف
الطرف هذا خلف ولأن المتحرك إذا وصل إلى النصف لم ينحل أما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما
تختلف من الجهة أو يكون متحركاً إليها فلا يكون المتحرك من الجهة **قال** وهي من دوات الأوصاف

الجهة

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وماعداها غير متناه الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكليّة منها السبعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتة فلك الثوابت ثم اولاد الكواكب السبعة السبعة

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة **اقول** البجته ليست امر اجتزاء عن المواد وعلايقها بل هي من ذوات الاوضاع التي يتناولها الاشارة المحسنة ويقصد بالحركة وبالاشارة يكون موجودة واما قيدا لفصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالحمة فانها يقصد بالحركة لانها يقصد للحصول فيها وقد يكون معدوما كالبياض الذي ينجر كالجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل الحصيله **قال** والطبيعي منها فوق وسفل وماعداها غير متناه **اقول** البجته منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير منها ما هو غير طبيعي وهو ماعداها ونعني بالطبيعي ما يستجبل تغييره وانتقاله عن ماهية غير الطبيعي مما يمكن تغييره فان القدام قد يصير خلاقا وكذا اليمين والسمال اما الفوق والسفل ولا هذه البجته التي ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف المخطوط المفروضة بالامتداد وتلك المخطوط غير متناهية **قال**

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكليّة منها سبعة

واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتة فلك الثوابت ثم اولاد الكواكب السبعة السبعة ويستعمل على افلاك اخرى حريّة يستعمل على افلاك وتداوير خارجة المراكز والجموع اربعة وعشرون ويستعمل على سبعة متحركة والف ونيفه وعشرين كوكبا ثوابت **اقول** لما فرغ من البحث عن مطلق الجواهر شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لانه اقرب الى المحسوس في هذا الفصل مسائل **المسألة الاولى** في البحث عن الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام ينقسم قسمين فلكية وعنصرية **الافلاك** اما كليّة يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكليّة فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب يسمى الفلك الاطلس هذا الاعتبار وتحتة فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقره محذب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحتة المشتري وتحتة المرنج وتحتة الشمس وتحت الزهرة وتحتة عطارد وتحتة القمر يماس العالي بمقره محذبا لثوابت وهذا التسعة متوافقة المراكز ومتوافقة الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل الى اجسام كثيرة بقضية اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض فانبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا والفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محذبا بمقره فوقه وبمقره محذب ما تحتة وهو الفلك الكلي المشتل على سائر افلاكه الى القمر فان مثله محيط باخو يسمى المائل وانبتوا ايضا فلكا خارج المركز عن مركز العالم ينفصل عن المثل والمائل متاس محذبا بها ومقره على نقطتين الا بعد عن الارض اوجا والا قرب منه خضيا وانبتوا فلكا اخر يسمى فلك

التدبير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الحارج المكمرياس محدثة سطيحة على قطبين الاعد ذررة والا قرب
الى الارض حصيضا في السعة عدل الشمس فانهم انتوا لها ملكا خارج الممر خاصة وابتقوا للعطار ذلكين
حارجي الممر يستقي احدها المديروا والتا في الحامل بالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا
يشتمل سبعة افلاك منها على حسة كوكب متخيمه وفلك البرج تحوي على الف وعشرين ونيف كوكبا
تأبته وكواكب الثواب في فلك واحد غير معلوم وكذلك محصا بالافلاك فيما ذكرنا وغير معلوم بل
يحوران بوحدا فلاك كنية امّا وراء المحيط بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان العدد
للكل مساو لمساو ولا قرب قربا لعال ناطل لاس العدد بعدا لقمر وقربا قرب عطارد
نحن فلك حور هرقا والكل لسايط **اقول** وهو الى ان الفلك
بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانجلا والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاوله
فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عدمه وممكن عندنا لان الاحسام عندنا حادثة يمكن تطرقا للغير
اليها والانحلال **قال** خالصة من الكيفيات الفعلية والاعمالية ولوازمها **اقول** هذا
حكم اخر للافلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليه ولا
الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليوسنة وما ينسب اليها وما غير متصفة بلوازمها اعني الثقل والخفة
واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتا لي بطا المقدم مثله بيان
الشرعية ان الفاعل لو كان موجودا في مادة لسيطر لا غايق لها فيجب حصول كمال الاثر وبيان بطلان
التا لان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض ولو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها
فكان يستفل الجود على العناصر ما كان سكون شئ من الحيوان والعاقل ان يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة
حصول النهاية لان الشديد والصعب مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما
اقتضاءها النوع الا حرو هذا لان الهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض لبالغ منها ولا يصح الاعتذار
بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما يمنع عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى البيلة لا بمعنى
الرطوبة واللطافة ولا مكان ان يكون الطبيعة الفلكية يقتصر ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا
امنعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة يقتضي امرين متضامين اذا عرفت هذا فقول لما انتقت
الحرارة والبرودة انتفى لزمها اعني الثقل والخفة **قال** شفاقة **اقول** استدلوا على
شفاقة الافلاك بوجهين احدهما انها بسايط وهو منقوص بالقمر والتا في انها لا يجب ما وراءها
عن الابصار فانا نصر الثواب وهي في الفلك الثامن وهذا ايضا طلق لا يفيد البقن لجوان ان يكون

وأما العناصر فاربعة كره النار والهواء والماء والارض استفيد عددها عن ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية

مبحث العناصر
الاربعة البسيطة

لها لون صفيف خارجي واللبور المسئلة الثانية تحت عن العناصر البسيطة قال وأما العناصر فاربعة كره النار
الهواء والماء والارض استفيد عددها عن ازدواجات الكيفيات الفعلية الانفعالية أقول لا مرغ عن الاجرام الفلكية
نخرج في البحث عن الاحسام العنصرية وهي اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزء من المركب
وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قد تم البحث عن البسيط واعلم ان البسيط العنصري
اربعة فاقربها الى الملك النار والهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصرين
يحددهما قوتيهما منبهة نحو الفعل الى كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شي اخر مثل الحرارة والبرودة
والطعم والروائح وقوتيهما منبهة نحو الالفعل التسريع والبطي الى كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير
عن الغير بحسب التسريع والبطيء مثل الرطوبة واليوسنة والنل والصلابة وغير ذلك ثم نقسنا فوجدنا
فديخلوا عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبرم بالقياس الى الحار والبارد
بالقياس الى البارد فاننا نجد جسمها خاليا عن اللون وحسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسمها خاليا عن الحرارة
والبرودة او المتوسط فكل ذلك فنشأ فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة
واليوسنة والمتوسطة بينهما فاعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا يخلو عن احد الكيفيتين الفعليتين
اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليوسنة ولما كانت لا ازدواجات
الممكنة البينان غير زائدة على اربعة احرارة مع اليوسنة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة و
والبرودة مع اليوسنة كما ستا البسيط الموضوع لذلك المنذوحات اربعة الموضوع للحرارة واليوسنة
وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء والموضوع للبرودة
واليوسنة هو الارض والدليل على الكرات هو اننا سايط وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البساطة
هو الكرية والتأخر في الغاية فطلب العلو والهواء دالة في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر الارض
باردة فطلب السفل والماء ابرد العناصر فطلب المركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض ليسا
ولان خسوف القمر اذا عثر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلاد الخالف لذلك البلد في الطول
في ذلك الوقت بعينه واليساء على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع
القطب لشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاعوار والاتحاد لا تؤثر في
الكرية لصغرهابا للتسبية اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من خيل ظهرت له قلته او لا شو
اسفله ثانيا والبعدينه وبين القلة اكثر ما يبدنه وبين الاسفل والتسبية يمنع حدسه الماء عن
انصار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي يقتضي الكرية واما استفيد عدد هذه العناصر

والماء نارد رطب شفاف محيط ثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض ناردة ياسة ساكنة في الوسط

نعامة لها

ثلاث طبقات

وذلك مما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاخر فيه فاكثرت الناس دهب الى انه حار لانه الغاية لان الماء اذا اريد جعله هواء سخن فصل وتسخين ومع استحكام السحبين يقلب هواء واخرون منعوا من ذلك لانه لو اقتضى السحابة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الحالية عن المعاقب الثانية انه يطلب رطب مع سهولة قول الاشكال لا يمنع البلية وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالثة انه شفاف وهو ظاهر بعد ادراكه صوابا بصير الرابع انه ذو طبقتان ربيع الطبقة الاولى المجاور للارض المتسخن المجاورة للارض المتسبب عنه يشعاع التبر وهي بخارية حارة والبخار هو المخلل الرطب هو احواء مائية اكتسب حرارة وضاعدت لاجلها وعاطت الهواء الملاصقة للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتساعد عن الارض لنقطع عندنا بغير السماع لبعده عن الارض اذ حصة صغار اكتسب حرارة وضاعدت وهي بخارية ناردة يقال لها الباردة ليست ما يخاطبها من الاخرة الطبقة الثالثة الهواء الصرفة الرابعة بخار وده ويلوه الا انه اخف حركة واقوى نفوز الستة الحرارة فالتحان هو المخلل الياس المنترحة بشئ من

من التار قال والماء بارد رطب شفاف محيط ثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة **اقول** ذكر للماء خمسة احكام الاول نارد والحسن يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلوا والاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة الفعلية وقال قوم اخرون ان الماء ابرد لانها تحس ذلك وهو ضعيف لان الشئ قد يكون اشد برده في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب السحونة ولهذا كانت السحونة في الاجسام الذاتية كالرصاص وغيره اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدركها كذلك ههنا اثر الماء للطامة ينسبط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتأثر عنه سرهيا وكان الاجسام ببرد الماء اكثر لثاني انه رطب وهو ظاهر بعينه البلية وفيل انه يقتضي الجود لانه نارد بالطبع البرز يقتضي الجود وانما عرض السيلان لسحونة الارض والهواء ولو خلى طبقة لاقتضى الجود والثالث انه شفاف لانه مع صرافته لا يجيب من الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يجيب عن الابصار الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكمة فلي لا يتم جلد العناصر متعاقلة والا لا يستحال الاضعف وعدم عنصره فلو لا احاطته بثلثة ارباع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كان هو البحر والافانما ان يكون فوق الارض وتحتها والثاني باطل والا لكان اصغر من الارض فيبقى الاول وهو البحر الخامس انه ذو طبقة واحدة وهو البحر وظاهر **قال** والارض باردة ياسة ساكنة في الوسط شقانة لها ثلاث طبقات **اقول** ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كيفية وقد يلف

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فيعمل الكيفية في المادة فيكون

صورة كفيته
ويحصل كفيته
متباينة في
الكل متوسطة
المزاج

جاءت الفاعل في
الركبة

نفي المزاج

الحث في انها ارد العناصر التي فيها ياسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة في الوسط وقد تنازع
في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السفل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحق خلا
ذلك كله والاما وصل الحرج المزمع اليها ان كانت هاضمة ولما نزل الحرج المزمع الى فوق امكانت صاعدة ولما سقط
على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم الى فائدة قوله في الوسط وهو الرد
على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تنافسها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان سلطان هذا القول
ظاهر لان الاحسام متساوية الزاوية انها شامة وقد وقع فيها ما رغبين القوم وذهب جماعة اليه
لانها لسيطرة وذهب آخرون الى المنع لاننا شاهد الارض فان كانت لسيطرة فالحظ وان كانت ممنوعة بغيرها
كانت الارض رصير عليها اغلب فكانت السقاة اغلب ليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالفترا الحامس
في طبقاتها وهي ثلث طبقات هي ارض محض وهي المركب وما يقاربه وطبقة طينية بعضها مكثف هو التراب
وبعضها احاط به البحر **المسئلة الثالثة** في الحث عن المركبات **قال** واما المركبات
فهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما مر من الحث عن السايط شرع في الحث عن المركبات وبدأ
من ذلك بالحث عن سايطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان الغنط لولا
ليسط لا يقع به التفاعل فلا يذم كثره ولما دل الاستقراء على استقاء صلاته ماعدا الكيفيات الاربعة
اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسرة وينسب اليها الفعل والامعال وجعل يكون التفاعل انما
هو في هذه الاربعة وحواماتها فكانت الاسطقسات هذه العناصر مرسية هي احواء العالم يسمى اركانا
ومن حيث انها يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات يسمى اسطقسات **قال** وهي حادثة
عند تفاعل بعضها في بعض **اقول** المركبات عند تحققى الاو ابل تحدث عند تفاعل هذه العناصر
الاربعة بعضها في بعض الى ان يستقر الكيفية المتوسطة المتماة بالمزاج وهذا صاحب الخليل مثل انكشبا
غورس واتباعه الى نفي ذلك انما هو احواء هي لحد واهواء هي عظام واهواء هي شمة وغير ذلك من جميع
المركبات وهي مختلفة مشونة في العالم غير متماهية فاذا اجتمع احواء من طبقة واحدة ظن ان تلك
الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موحدة والحادث التركيبي غير الضرورة فاضير
بطلان هذه المقالة فاننا شاهد تبدل الوان وطعور وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال**
ويحصل الكيفية في المادة فيكون صراة كفيتهما ويحصل كفيته متباينة في الكل متوسطة المزاج **اقول**
لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل
واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا احتما وفعل كل منهما في الاخر لعل اما ان يتقدم صل احدهما

مع حفظ صورة البسيط ثم يختلف الامر في الاعتدال بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدتها معها بحسب الشخص

واركان
لكل نوع من
المركان
مراج ذوعص
له طرفا فراط
وسر يطوي
تسج

على انفعاله او تقربا ويلزم من الاول صيرورة الغلوب غالبا وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد
غالبا ومغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المتفعل فيقل
الفاعل هو الصورة والمتفعل هو المادة ويتقبض بالماء الحار اذا خرج بالماء البارد واعتدلا فان الفعل
والانفعال بين الحار والبارد هالك موجود مع انه لا صورة يقتضي الحرارة في الماء النارد وقيل الفاعل
هو الكيفية والمتفعل هو المادة مثلا يفعل حرارة الماء الحار في المادة الباردة فيكسر البرودة التي هي
كيفية النارد ويحصل كيفية متساوية متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المراج وهذا اختار المظ
وفيه نظر لان المادة المتفعلة انما يفعل في كيفية الفاعل لا في غيرها ويعود الحق من كون الغلوب
يحت بصير غالبا واحتماغ الغالبين والمخلوئية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالتسوية الى شيء واحد
وهو باطل **قال** مع حفظ صورة البسيط **قول** نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب
الشفا ان ههنا مذ هيا عريبا عجميا وهو ان البساط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورتها الثبوتية
المقومة لها وحديث صورة اخرى نوعته مناسبة للمراج ذلك المركب واجتجوابا ان العناصر لو بقيت
على طابعها حتى انصف بحجز النار مثلا بالصورة المحيية امكن ان يعرض للنار ما فرادها عارض
ينتهي بها الى ان يصير حارتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونه جزءا من المركب فيصير النار البسيط
الحار وابطله الشيخ بان ذلك يكون كوننا وصفا لا مزاجا لان الكاس باق مع الانكسار فالطابع
باقية مع الانكسار والكيفيات وبعض ما ذكره فورده عليهم لان مذهبهم ان اجزاء النار يبتل نار ثير
عند امتراجه ويتصف بالصورة المحيية فهو زعر ور هذا العارض للنار البسطة فان شرط التركيب
كان حوينا **قال** ثم يختلف الامر في الاعتدال بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال **قول**
الامر في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدية والسائبة والحيوانية اذا المركبات
كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلف في هذا القوى بعضها اصف بصورة حافظة لبساطه عن
التفرق جامة لتصادات مفردة اتر من غير ان يكون مبدأ الشيء احو وهذه هي الصور المعدية وبعضها
انصف بصورة يفعل مع ما تقدم التذبر والسمرة والتوليد لا غير وهي النفس الثباتية وبعضها
يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب
اختلاف القوايل المستند الى اختلاف الاستعداد المستعد من اختلاف الامر في بسبب لعدا
وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجا قربا الى الاعتدال قيل نفسا اكمل **قال** مع عدم
تساويها بحسب الشخص ان كان لكل نوع من المركات مراج ذوعص له طرفا فراط ونفريطا

العصل الثالث في بقية احكام الاجسام ويشترك الاحسا في وجوب اتصاف ما فرض له ضد عند

مقايسته مثله
مع فرض
نقصانه
ولفظ النسبة
بين صلي
الزاوية وما
اشتملا
عليه مع وجوب
اتصاف التنا
هـ

اقول الامرجة يختلف باختلاف صغري حزاء البساط وكبرها وهذا الاختلاف نسب للصغير والكبير غير متناه فكانت الامرجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا امرطا او تقريبا فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص بين طرفين وهما امرطا وتقريبا لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما يتناهى من الامرجة المتخصبة ولا يجمع عن مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامرجة تسعة لان البساط اما ان يشاوى فيه وهو المعتدل او يعلب احدهما اما الحار مع اعتدال الاعمالين او البارد مع اعتدال الفعلين او البارد مع اعتدال الرطب واليابس او البارد معهما او يعلب الرطب مع اعتدال الفعلين او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب اتصافه لوجوب اتصاف ما فرض له ضد عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما فرض عن البحث في الاجسام شرع في البحث عن باقي احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** في تناهي الاجسام وقد تنقوا كثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل الله على ذلك لوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لا يمكن ان تفرض خطين غير متناهيين ومداهما واحد ثم يفصل من احدهما قطعة فتتطابق احد الخطين على الاخر بان يحصل اول احدهما مقابلا للاول والاخر ثانيا الاوّل مقابلا للثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص فقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزايد على التناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا فخطا متناهيًا وهو الخط اذا عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله ويشترك الاجسام في وجوب اتصافها اشار الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف خط الناقص الذي فرض له ضد التناهي اذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عدم مقايضة الخط الناقص بالخط الكامل مماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايضة هما مقابلة كل جزء من الناقصة بجزء من الكامل وقوله ما فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصا هذا ما حصلنا في معنى هذا الكلام **قال** ولفظ النسبة بين صلي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف التناهي به **اقول** هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابعاد وتقريره ان اذا فرضنا زاوية خرج ضلعها الى ما لا يتناهى على الاستقامة فالنسبة بين زيادة الابعاد المتشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما يتناهى استمرت زيادة البعدين بينهما الى ما لا

وانحاء الوحدة وانتفاء القسمة فبدل على الوحدة والضرورة قصت بقاءها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة

المرئية والمشمومة
كالهواء
ويجوز رؤيتها
بشرط الضوء
واللون وهو
ضروري

يتأهي مع وجوب اتصاف الثاني اعني لعدم بلنها بالتأهي لا متناع انحصارها لا يتأهي بين حاصرين
المسئلة الثانية في الاجسام متاثلة **قال** وانحاء احدى وانتفاء القسمة فيدل على
الوحدة **اقول** ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متاثلة في حقيقة الحسية وان
اختلفت بصفات وعوارض ذهب لنظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك
يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم الجسم من حيث هو جسم وقد استدلل المظ على قوله
بان الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع اما عند الاوائل فان حده الجوهري لاقابل للابداد
واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا تسمة فيه بالحد وواحد
ولا استحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه
التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويزاد ههما الانسان والفرس **المسئلة الثالثة**
في ان الاجسام باقية **قال** والضرورة قصت بقاءها **اقول** المشهور عند العقلاء ذلك ونقل
عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا صمد للجسم مع وجوب ثباتها
يوما القيمة فالزم بعدم بقاءها وانما يتخذ حالا لا كالاخر ارض الغير الفاتة والمحققون على خلاف ذلك
اعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه الى المؤثر وتقوم المناقلا انه
كان يقول بعدم بقاء الاجسام **المسئلة الرابعة** في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم و
الروائح **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة والمرئية والمشمومة كالهواء **اقول**
ذهب المعتزلة الى جواز خلوا الاجسام عن الطعوم والروائح والالوان ومنعت الاستعرية منها اما ان المعتزلة
فاحتجوا بمساهمة بعض الاجسام كذلك كالهواء واحتجت الاستعرية بقياس اللون على الكون وبما قيل
الاتصاف على ما عدها ضعيفان لان القياس الغير المشتمل على اجماع لا يفيد اليقين وكيف الحال اعني
مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلوه متميزة عن الضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا
عنه واما امتناع الخلوه عنها بعد الاتصاف انما امتنع لا فتقار الزايل بعد الاتصاف الى طريان الصفة بخلاف
ما قيل للاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام يجوز رؤيتها **قال**
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** ذهب الاوائل الى ان الاجسام مرئية لكن لا
بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والتالي باطل بالمقدم مثله وانما
يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا جسم ضروري يشهد به الحسن والضرورة ومجهور العقل على
ذلك ولم اعرف فيه مخالفا **المسئلة السادسة** في ان الاجسام حادثة **قال**

المرئية والمشمومة

والاجسام كلها حادثه لعداها كما من جزئيات متناهية حادثه فانها لا يخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث

وهو ظاهر

واما تناهي

جزئياتها فلا

وجود ما لا

يتناهى محال

للتطبيق على

ما ترده يوصف

كل حادث

بالاضافتين

المتقابلين

ويجب زيادة

المتصف باحدا

من هو كذلك

على المتصف

بالاخر فيقطع

الناقص والنزول

ايضا

والاجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثه فانها لا يخلو من الحركة والسكون
 وكل منهما حادث وهو ظاهر **اقول** هذه المسئلة من اجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب
 وهي المعركة العظيمة بين الاوائل والتكلمين وقد اضطرت انظار العقلاء فيها وعليها مبني القوايل الاسماء
 وقد اختلف الناس فيها هذه المسئلة واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة فانها وذهب
 جمهور الحكماء الى انها قديمة وتقصير قوطم في ذكرناه في كتاب المناهج اذا عرفت هذا فنقول الدليل
 على ان الاجسام حادثه انها لا يخلو عن جزئيات متناهية حادثه وكلها هذا شأنه فهو حادث
 فالاجسام حادثه الصغرى لان الاجسام لا يخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثه متناهية اما
 بيان عدا انفكاك الجسم عنها فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فان كان
 ثابتا فيه فهو الساكن وان كان منفكا عنه فهو المتحرك واما بيان حدودها فظلال الحركة هي حلول
 الجسم في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية
 كل واحد منهما يستدعي المسبوقة بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة
 وايضا ان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والتقدير لا يجوز عليه لعدما الصغرى فلا نكل متحرك على
 الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم وبوجود عقبيه جزء اخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب
 وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة للتساوي اجانب الملا في منه لغيره من الاجسام واجباب الذي لا يذوقه
 في قبول الملاقات فامكن على غير الملا في الملاقات كما امكنت على الملا في لكن ذلك انما يكون في
 الحركة فكانت الحركة جارية عليه واما المركب فانه مركب من البسيط ونسوق الدليل الذي ذكرناه
 في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما المركب فلان القديم ان كان واجبا لوجود لذاته استحالة
 عدوان كان جائز الوجود استنادا الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار انما
 يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدود وكل اثر المختار حادث فلو
 كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحالة عدمه فاستحالة عدمه
 معلوله وان كان ممكنا فقلنا الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال وينتهي الى مؤثر موجب فيحيل
 فيسحيل عدمه معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم فقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون
 فيسحيل قدمهما **قال** واما تناهي جزئياتها فلا وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما تر

ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على
 المتصف بالاخر فيقطع الناقص والزائد ايضا **اقول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع

والضرورة قضت بحدوث ما لا يعل عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الالهاشت

حدوثها
والحدوث اخص
بوقت ادلاوت
قبله والحدوث
يرجح احد
مقدوره

الان في بيان تناهيهما لان بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة التامة هذا المقام هو المبرك بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يعمون من انقضاء بحكم بحركات لا تنهاه الا ايل جواز ذلك والمتكلمون استدلو على فوطهم بوجود احدها ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف ذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع الثاني انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى بمقدور فان الاول لا يزيد من الثاني ولا يلزم ساهيهما الثالث لتطبيق وهو يؤخذ جملة الحركات من الان الى الارل جملة ومن زمان الطوفان الى الارل جملة اخرى تم تطلق احداً بجملة من الاخرى فان استمر الى ما يساهي كان الرايد مثل التاقص هذا حلف وان انقطع التاقص يتناهي الزايد لانه انما زاد بمقدور متناه والزايد على المتناهي بمقدور متناه يكون متناهياً الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقاً على ما بعده ولاخفا لما قبله والسبق والتحق اضافة ثان متقابلتان وانما يصح اضافة بهما لاخفا بالسببية الى شئين اذا عرفت هذا مقول اذا عتبر بالحوادث الماحضة المبتدئة من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو نفسه لاحق كما في السوايق واللواحق المتبائن انما لا اعتباراً بمطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك بحيث كون السابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه الاقطاع والى هذا اشأ بقوله ويجب زيادة المتصف باحدهما اعني ما هذا الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاحرى اعني اضافة الحقوق فاد اللواحق منقطعة في الماضي قبل اقطاع السوايق فيكون متناهية والسوايق ايضا يكون متناهية لانها رادت بمقدور متناه وهذا الوجه الاخير يستند على ما لم نغتر عليه في كلام القداماء قال والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفل عن حوادث متناهية اقول لما بين ان الاجسام لا ينفل عن الحركة والسكون و بين حدوثهما وتناهيهما وجب لقول بحدوث الاجسام لاننا بالضرورة قضت بحدوث ما لا ينفل عن حوادث متناهية قال فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الالها ثبت حدوثها اقول هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها ويفتقر في الوجود الى محل تحمل فيه وهي اما جسمانية او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلا متنازع في قيامها بغير الاجسام واذ كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الذي على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنفانما قصد الاعراض الجسمانية يقول لما استحال قيام الاعراض الالها ثبت حدوثها قال والحدوث اخص بوقت ادلاوت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه

٩١
بلاد ارج و مرج عند بعضهم والمادة منتصرة والصلية لا يستدعي الرمان وقد سلف تحقيق

بلاد ارج و مرج عند بعضهم **اقول** لما بين حدوث العالم شرع في الحواش سبعة الفلاسفة وقوا في
شبههم ثلاثة اجاب الله عنها في هذا الكتاب السبعة الاولى هي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم
اما ان يكون اوليا واحدا فان كان ازلنا لم يقدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر
معه لا نه لو تاخر عنه قدر واحد لم يحل اما ان يكون لحدث امر اول والاوّل يستلزم كون ما فرسناه مؤثرا
تاما ليس بنام هذا حلف والثاني ترجيح احد طرفي الممكن لا المرجح لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي
يجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم
حادثا فلفظ الكلام الى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانهاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر
وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه السبعة لوجوه احدها المؤثر
التام قديم لكن لحدوث اختص بوقت الاحداث لا نفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها التام جميع
معدومة ولا تنافي الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقولة بل الزمان يبتدى وجوده مع اول وجود
العالم ولم يكن و فوج ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا التلاني ان المؤثر التام انما
يجب وجود اثره معه لو كان موحدا انما اذا كان محملا ولا ان المختار يرجح احد مقدميه على الاخر لا مرجح
فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اذا ايجاد وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده لا امر التال انما لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة يقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل
ذلك الوقت وما بعد والمؤثر التام وان كان حاصله الازل لكن لا يجب وجوده العالم فيه تحصيل لتلك
المصلحة الرابع ان الله تعالى لم يوجد العالم في وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يكن وجوده قبل وقت
وجوده الارادة تخصصه لدانها السادس ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لانه
المحدث هو ما سبقه العدم والا زلي لان ما لم يسبقه العدم ولجمع بينهما محال فعارضوهم بالخالد اليوتي
فانه معلول فعلته اما القديم يميز مقدمه والحادث فيلزم التسلسل **قال** والمادة منتفية
اقول هذا جواب عن السبعة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بما كان
وجوده وذلك لا يمكن ليس امر اعمد ميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة
القادر لا تاغلها به معيار وليس جوهر لا نه نسبة وضافة فهو عرض فحاله يكون سائقا عليه وهو المادة
فان المادة ان كانت قديمة ويستحيل احكامها عن الصورة لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم وان كان
حادثة لتسلسل الحواش قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه **قال** والقبلية لا يستد
الرمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن السبعة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث

الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد

لا يصد عنه

امران ولا سبق

لمشروط باللاحق

جسماني

في تأثيره

بجانب العقل

او وجوده والا

لما انتفت

صلاحية التأثير

عنه لان المؤثر

ههنا مختار

ان عدمه سابق على وجوده وانقسام السبق منتفية ههنا الا الزمان وكل حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزمان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم مقدمه والجواب ما تقدم من ان السبق لا يستدعي الزمان والا لزم التسلسل

قال الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه اقول

لما مرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعد هاهنا بحثا حرا هاهنا بحثا عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من المتكلمين نفوا هذا الجواهر واحتجوا بانها لو كان ههنا موجود ليس بحسم ولا جسماني لكان مشاركا لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداها عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات التوتية لا يقتضي الاشتراك في الذات لان الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذا الجواهر المجردة مشاركة للواجب

في وصف المجردة وهو سلب مشاركتها في الحقيقة ولهذا اجمعوا بنفي هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة

وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصد عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره او وجوده والا

لما انتفت صلاحية التأثير عنه لان المؤثر ههنا مختار **اقول** لما بينت انتفاء المجزء بعد الجواهر

المجزئة الذم هو العقل سترع في بيان انتفاء المجزء بثبوتها وذلك لان ضعف دلة المثبتين واعلم ان اكثر

الفلاسفة ذهبوا الى ان العلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجزء عن الاجسام والمواد في ذاتها

وتأثير معانم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثفه باعتبار كثرة جهاته الحاصلة

من ذاته ومن فاعله ثم يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثامن وهكذا الى ان ينتهي الى الاخر

وهو المسمى بالعقل الفعالي والى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على انبثاق الجواهر المجردة

التي هي العقول بوجه الاول قالوا ان الله تعالى ذاجد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحد

فلا يتخلوا اما ان يكون جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام كلها باطلة سوا الاخير

اما الاول فلا ان كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينت ان العلول الاول واحد والى هذا القسم

اشار بقوله الواحد لا يصد عنه امران واما الثاني فلا ان المادة هي الجواهر القابل فلا يصح للفاعلية

لان نسبة القبول لا مكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الواحد الى

الواحد نسبة الامكان وجوب فاذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن هي العلول الاول السابق على غيره

وقولهم استدارة الحركة نحوها لا زادة المستلزمة للنشيبه بالكمال اذا طلب الحاصل فعلا او قوه يوجب انقطاع

وغير الممكن
محال لتوقفه
على دوام ما
ايضا انقطاعه
وعلى حصر قسم
الطلب مع
المنافعة في
امتناع طلب
الحال

لان العلول الاول يحبان يكون علة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والا لما انتفت صلاحيته
التاثير عنه فلا سبق للمادة التي لا يصلح ان يكون فاعلا لانه اذا لم يكن ساقطة لم يكن هي المعلول الاول لما
يتبين ان العلول الاول سابق على غير من العلولات واما الثالث فلان الصورة معتبرة في فاعليتها و
تاثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة مستحصّة وانما يكون كذلك اذا كانت وجودية
مستحصّة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة ولو كانت الصورة هي المعلول الاول لسابق على
غيرها لكانت مستغنية في علمها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها للنشيبه
الى المادة فلا يكون ساقطة عليها وعلى غيرهما من الممكنات لاسيما لانه استراط السابق باللاحق والى
هذا اشار بقوله ولا سبق لشرط اي للصورة باللاحق اي بالمادة في وجوده واما الرابع فلان النفس
انما يعمل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الاول لكانت علة لما بعدهما من الاحسام فتكون
مستعينة في فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فبما اشرطه تاثيرها بالاحسام
فلو كانت ساقطة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تاثير المستند اليه وهو محال والى هذا اشار
بقوله ولا سبق لشرط باللاحق اي النفس باللاحق الى الجسم في تاثيره واما الخامس فلان العرض محتاج
في وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا باللاحق
في وجوده وهو باطل بالصورة اليه اشار بقوله ولا سبق لشرط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الضوء
والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليها والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا
يكون مقدما عليه تقامر العلة على العلول والا لاستغنت في تاثيرها عنه اذا عرفت هذا الدليل
فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار يتعدى
اثاره وافعاله وسياتر الدليل على انه مختار قال

للتشبيه بالكمال اذا طلب الحاصل فعلا او قوه يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما
اوجبت انقطاعه وعلى حصر قسم الطلب مع المنافعة في امتناع طلب المحال اقول هذا هو الوجه
الثاني من الوجوه التي استدلو بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان يقول
حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية
او قسرية والمستديرة لا يكون متوقفا بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فان تركب بعض
التوجه اليه واذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع ولا قسرية ثبت
انها ارادية وكل حركة ارادية فانها يستدعي مطلوبا لان العت لا يدور ذلك المطلوب يجب ان

يستكمل الطالب والآلية فوجهه بالطلب نحوه فاما ان يكون كماله في نفسه والا في الثاني محال والا كما انقطاع
 الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فتركه الطالب اذ كان
 المطلوب كمالا حقيقة فاما ان يحصل بالكلية وهو محال والا لا تقطع الحركة فيجب ان يحصل على التعاقب
 ولما كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كمال في جوهره وباقي مقولاته غير وضع فان
 اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها انلا وضع يحصل له الا وهما ك اوضاع لانهاية لها معدومته
 ولا يمكن حصولها دفعة فمما يحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء
 بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اسناق الى النشر به في ذلك ليستخرج ما يبره بالقوة الى الفعل ولما تعاقب
 ذلك دفعة استخرج كماله اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته
 فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء لا يقال لم يتحرك لاجل نفع
 السافل ولم لا يختلف في السرعة والبطء والجهة لذلك لا نأقول الفلكيات اشرف من هذا العالم
 ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل والا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف
 فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب عن هذا
 مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب نقطا عما في بطل هذا الدليل من اصله وايضا
 فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب الاقسام التي ذكرها ليست حاضرة سلمنا لكن لم يجوز
 ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله ولما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور
 بذلك ثم نقول لا سلمنا ان الحركة الفلكية دورية فلم يتحرك على الاستقامة سلمنا ان الدورية فلم
 لا يكون قسرية قوله انتفاع الطبع يقتضي انتفاء القسرة قلنا ممنوع فان حركة المحوى بالحركة قسرية
 وان كانت بالعرض وهو دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما ياد لغيرها فلم
 حصر ذلك لغيره في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالشفا
 للتجاذبة وايضا فانه على قدر خاص في انواع الكم غير معدومة وكذا كثير من الكيف فلم اوجبت
 الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف
 بل الا لوان غير معدومة مع استحالة حصولها عندكم فلم لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم
 اوجتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصوده فيتمتع لطيفه
 حاضرة المتشبه به سلمنا لكن لم اوجتم نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة
 فهذا الوجه ضعيف جدا اذا عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالجر عطف على

٩٤
وقوله لا غلبة بين المتضايين والا لا يمكن المتسع او على الاقوى بالاضعاف لمع الامتناع الذاتي

قوله كقولهم وقوله استمارة الحركة يوجب لا ارادة اشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا يكون الارادية وقوله المستلزم للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل فيتم ولا ممسح الحصول بل هو الحصول على التعاقب وقوله اذا طلب الحصول فلا او قوة يوجب لا انقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل والا لا تقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة واحدة وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال اذا كان متمتع الحصول استحالة طلبه وقوله لتوقفه على دوام ما اوجبت انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقتسام الطلب اشارة الى اعتراضه بان وهو ان يمنع حصر اقتسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلًا او متمتع الحصول ويجعل على التعاقب قوله مع المازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراضه افر هو ناتنا منع استحالة طلب المحال تجاوز الجهل على الطالب قال

وقوله لا غلبة بين المتضايين والا لا يمكن المتسع او على الاقوى بالاضعاف لمع الامتناع الذاتي أقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلو بها على اشارة العقول وتقريره ان نقول لا فلا يمكنه ما علة هي ان كان غير جسم ولا جسمًا في يشت المطلوب وان كانت العلة جسمًا نيا لزم الدوران كانت جسمًا فاما ان يكون الحادى للمحوى او بالعكس الثاني محال لان المحوى اضعف من الحادى فلو كان المحوى علة لزم تقليل الاقوى لذم هو الحادى بالاضعاف لذى هو المحوى وهو محال والاول وهو ان يكون الحادى علة في المحوى محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدّمات احدها ان الجسم لا يكون علة الابد صيرورته شخصًا معينًا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودًا بالفعل ولا وجود لغير الشخص الثاني ان العلول حال فرض وجود العلة تكون ممكنة واما لمحة الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها الثالث ان الاسماء المتضاربة لا يتخالف في الوجود والامكان ادعيت هذا فنقول لو كان الحادى علة للمحوى لكان مقدّمًا للشخص المعين على وجود المحوى يكون المحوى حينئذ ممكنًا فيكون اسماء الخلاء ممكنًا لانه مضاهي لوجود المحوى لكن الخلاء متمتع لداته وبالوجوب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيًا اذ عرفت هذا فخرج الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لا غلبة بين المتضايين معناه الذى يبرهن من هذا الكلام انه لا غلبة بين الحادى والمحوى وهما المتضايين لان احدهما مرجح هو حادى ومضائف للاخر والاخر مرجح هو محوى ومضائف له وهذان الوصفان من باب المضاف وقوله والا لا يمكن المتسع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلاء المتمتع لداته على تقدير كون الحادى علة وقوله او على الاقوى بالاضعاف اشارة الى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوى علة للحادى وقوله لمع الامتناع الذاتي كما اشار الى ما بيناه في

و لبطلا عنها
مع ثبوت الامر

واما النفس فهي كمال اول الجسم طبعي الى دى حيوة بالقوة وهي بايرة لما في شرطها لا سحا لذل دور وللماعة في الاقتضاء
الجواب من المنع من كون الحلاء متمتعاً لداته وهذا ما فهمنا من هذا الموضوع **المسئلة الثانية**
في نفس الناطقة **قال** واما النفس فهي كمال اول الجسم طبعي الى دى حيوة بالقوة **اقول** هذا
هو الحق عن احد انواع الجواهر وهو الحق عن النفس الناطقة وقل الحق عن احكامها شرع في تعريفها
وقد عرفها الحق بما كمال اول الجسم طبعي الى دى حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ معنى المادة كما
النفس المصنعة له الذي يحصل من اجتماع نبات او حيوان او لسان صورة واذا اخذ معنى الجنس
كانت كمالا لان فيه طبعين الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بكمال دون الصورة لان النفس
الانسانية عبر جاله في المدن فلبست صورة له وهي كمال له واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يتوحد
به الشيء كالصول ومستران وهو ما يعرض للمتنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم
الاول وهي كمال الجسم طبعي حتى البسائط بل هي كمال الجسم طبعي الى يصدر عنه افعاله بواسطة
الالات ومعناه كونه اذا الات يصدر عنه توسطها ما يصدر من افعال الحيوة التي هي التعدي
والتمو والوليد والادراك والحركة والارادية والنطق **المسئلة الثالثة** ان النفس
الناطقة ليست هي المراح **قال** وهي معايرة لما هي شافية لا سحا لذل دور **اقول** ذهب المحققون
الى ان النفس الناطقة معايرة للمزاج وعليه ثلثة اوجه الاول ما ذكره الاول ان النفس الناطقة شرط
في حصول المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتصادة فعلة ذلك الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا
يكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاسحالة الدور في هذا الوجه نظر لانهم عللوا واحد النفس باستعداد
الحاصل من المزاج وكيف جعلوا الات حدث الاجتماع من النفس وللشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره
قال ولما عرفت في الاقتضاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقديره ان المزاج يمانع النفس في
مقتضاها كما في الرعشة فان مقتضى النفس الحركة الى جانب مقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر ونضاد
الاتا ر يستدعي تضاد المؤثر فهذه الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما
الممانعة في نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حركة الانسان على
وجه الارض وان مزاجه تقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة او بان يكون طبعته لا تقتضيها النفس كما
في حال البطوى **قال** و لبطلان احدهما مع توتل الامر **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على
ان النفس معايرة للمزاج وتقديره ان الادراك انما يكون بواسطة الافعال فالألمس اذا ادرك شيئا
فلا بد من ان يتصل عن الملموس فلو كان الألمس هو المزاج لبطل عند اتصاله وحدت كفيته مزاجية احرى
وليس المدرك هو الكيفية الاولى لطلابها ووجب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لان

لما يقع الفعل عنه والمشاركة فيه والتبدل فيه وهو مجرد لتجده عارضها وعدم انقضاء محو

المدرک لا بد وان يفعل عن المدرک واليتى لا يفعل عن نفسه **المسئلة الرابعة** ان النفس ليست هي البدن **قال** ولما يقع العلة عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد اطلقه المتأخرون ثلثة الاول ان الانسان قد يفعل عن يديه واعضائه واجزاء الظاهرة والباطنة وهو منصور لدانته ونفسه فيحصل لغيرها فاقوله ولما يقع العلة عنه عطى على قوله لما هي شرطية اي والنفس معارة لما هي شرطية فيرفع العلة عنها عن البدن **قال** في المشاركة فيه **قول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن نظيره ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فان مشاركت لغيره من الاحسام في الحسية فان الانسان يتشارك غيره من الاحياء في الحسية ويخالفه في النفس الالسانية ومافيه المشاركة غير ما به المايينة والنفس غير الجسم فتقوله المشاركة فيه عطى عن قوله العلة عنه اي وهي معارة لما يقع العلة عنه والمشاركة فيه **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريه ان اعضاء البدن واحاؤه يتبدل كل وقت وليست بدل ما ذهب بغيره فان الحرارة العريضة يقتضي تحلل الرطوبات البدنية فالبدن دواعي التحلل والاستحلاف والهوية باقية من اول العمر الى اخره المتبدل معيار للثاني فالنفس غير البدن فتقوله والتبدل فيه عطى على قوله والمشاركة به اي هي معارة لما يقع المشاركة والتبدل فيه **المسئلة الخامسة** في تجرد النفس **قال** وهو مجرد لتجده عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس هل هي اجسام ام لا والقاليلون بانها حواهر حاخفوا انها هي مجرد ام لا والمشهور عند الاولاد وجماعة من المتكلمين كمن يوجب من الامة مية والمقدم والمفر الى من الاستاعة انها حواهر مجردة ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي احتاره المتأخرون واستدل على تجردها بوجوه الاول تجردها عارضها وهو العلم وتقريه هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجرد التجرد ما فحلله وهو النفس يجب ان يكون مجرد الاستحالة حلول المجردة في المادة **قال** وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس عن العلم غير منقسم فحلله عن المعارض كذلك وتقريه هذا الدليل يتوقف على مقدمات احدها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقايق البسيطة الثابتة ان العلم لها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اوليا والثاني باطل لانه عند الاجتماع اما ان يحصل مرزايد اوليا يكون فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان كان الاول كذلك الزايد اما ان يكون منقسما فيعود البحث اوليا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المظهر وان كان كذلك

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه وتحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً ولا يستلزم استغناء العارض
استغناء العارض

حزءها فاما ان يكون علماً لكل ذلك العلوم فيكون محزوءاً بالكل هذا خلف وسعصر ويكون ما فرضناه
غير منقسم منقسماً هذا خلف الثالثة ان محل العلم غير منقسم لا نه لو انقسم لا ينقسم العلم لانه ان لمحل
في شئ من اجزائه لم يحل في ذلك للمحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المطلق اكثر من جزء فاما
ان يكون المحل في احدهما عن المحل في الاخر في محال بالضرورة او غير قليل الانقسام الزائدة ان كل جسم وكل
حسماً في فهو منقسم لا قد يتبين ان لا وجود لوضعي غير منقسم واذا ثبت هذا المقدمات ببت تحجّر النفس
وفيها نظر للمع من المساوات مطلقاً عند المساوات في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكُل قال وقوتها
على ما يعجز المقارنات عنه اقول هذا هو الوجه الثالث بقرينه ان القوى البشرية يقوى على ما لا يقوى عليه
المقارنات للمادة فلا يكون مادته لا تقوى على ما لا يتناهى لا تقوى على تعقيلات الاعداد الغير
المتناهية وقد يتبين ان القوة الحسما ست لا يقوى على ما لا يتناهى فيكون مجردة وفيها نظر لان التعقل يقول
الفعل وقول ما لا يتناهى الحسما بيات ممكن قال وتحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً
اقول هذا هو الوجه الرابع بقرينه ان النفس لو حلت حسماً من قلب او دماغ لكاتب دائمة التعقل
له او كاتب لا تعقله البتة والتالي باطل بتسميه وكذا المتقدم بيان السطرحة ان القوة العاقله اذا حلت
في قلب او دماغ لم يحل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل ولا تكفي فان كتب لم يحصل التعقل
دائماً واما تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم يعقله البتة لا سيما انه ان يكون تعقلها مشروطاً
بحصول صورة اخرى لها فيهما والارواح حاتم المثاليين واما طالون الثاني فطال ان النفس تعقل القلب
والدماغ في وقت دون وقت وليرجع الى الفاظ الكتاب وقوله وتحصول عارضها يعني بالعارض التعقل
وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً اي حصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلاً من
قلب ودماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً قال ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروف
اقول هذا وجه خامس يدل على تجرّد النفس وقرينه ان النفس يستعني في عارضها وهو التعقل
عن المحل فيكون في ذاتها مستعنية عنه لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروف لان العارض
محتاج الى المعروف بلو كان المعروف محتاج الى شئ لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استعني العارض
ويجب استغناء المعروف وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس يدرك ذاتها لذاتها لا لآلئها وكذا
تدرك الهما وتدرك ادراكها لذاتها والانتهاكل ذلك من غير الة متوسطة بينها وبين هذه المدركات
فان هي مستعنية في ادراكها لذاتها والانتها وادراكها عن الالة فيكون في ذاتها
مستعنية عن الالة ايضاً فقوله ولا يستلزم استغناء العارض عني بالعارض ههنا التعقل

ولا نفاء التسمية والحصول الضد ودخولها تحت حدّ يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافاً فيها

وقوله استثناء المعروض عني به النفس التي يعرض لها التثقل **قال** لا نفاء التبعية
أقول الذي فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه احوال على تجرد النفس وتقريره أن القوة المنطقية
 في الجسم بضعف بصعف ذلك الجسم الذي هو شرطها والنفس بالصدق من ذلك ما بها يتقوى
 حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها ولو كانت جسمانية لضعف
 بضعف محلها وليس كذلك لما انتفت بعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على أنها
 ليست جسمانية **قال** والحصول الضد **أقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و
 تقريره أن القوة الجسمانية مع تواردا لأفعال عليها وكثرتها تضعف وتكثر لأنها يفصل عنها
 فإن من نظر طويل إلى فرض النفس لا يدرك في الحال غيرها إذا كانتا واما القوة النفسانية
 بالصدق من ذلك فإن عند كثرة التقلبات يقوى ردائها الحاصل عند كثرة الأفعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند
 كثرة الأفعال بهذا ما حصرنا في معنى قوله والحصول الضد المحتمل في التثاقص من ذلك النفس البشرية متحدّة
 في النوع **قال** ودخولها تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها **أقول** اختلاف الناس في ذلك
 فذهب لاكثره أن النفوس البشرية متحدّة بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب رسطا الذين
 جماعة من القدماء إلى أنها مختلفة بالنوع واحتج المصنف على وحدتها بأنها شبيهة لها حد واحد والامور
 المختلفة بسبب اختلافها تحت حد واحد وعندى هذا نظر فإن التحديد ليس لجزئيات النفس
 بلزوم ما ذكره بل المفهوم النفس هو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل أن يكون وعائنه أن يكون حسناً فان قال أحد الكل حد
 لكل نفس لا يعقل من كل نفس يوماً فإنا في التحديد نغادر ذلك الرمتا لأن الأشياء المتكثرة إنما يصح جمعها
 في حد واحد لو كانت متحدّة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزوم الدور
 والتحديد ليس راجعاً إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها في نفس الأمر ألا لكان الحد حدّاً بحسب
 الاسم لا حدّاً بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافاً فيها **أقول** هذا جواب
 عن شبهة من استدل على اختلافها وتقريرا بالدليل أنهم قالوا وجدنا النفوس البشرية يختلف في القوة
 والفهم والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة
 فإن بارد المزاج قد يكون في غاية الرطوبة وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج
 قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الأسباب الخارجية لأنها قد يكون بحيث يقتضي خلقها
 والحاصل ضد فعلنا أنها لو ازم للماهية وعند اختلاف الأذن يختلف المزاج والهوايان المأزومة
 مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ويحوي النفس مع العوارض إذا كان

وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت اذلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او شوت ما يمنع

وهي مع البدن

يختلف الا يلزم ان يكون كل جزء ايضاً مختلفاً هذه الحجة معاملة هذا صورة ما اجاب به المص في بعض كتبه
عن هذه الحجة في هذا بطر والاقر في الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مقارفة غير لازمة فاختلا
لا يقتضي اختلا والمعرض **المسألة السابعة** في ان النفوس البشرية حادثة **قال** وهي
حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت اذلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او شوت
ما يمنع **اقول** اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم
المثبتة من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المص وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء
فما اختلفوا همها فقال ارسطو انها حادثة وقال فلاطون انها قديمة والمص ذكر ههنا حجة ارسطو ايضاً
على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت اذلية لكانت اتماً واحدة او كثيرة والقسم باطلان
فالقول بقدمها باطل اما الملائكة مطاهراً ما بطلان وحدتها فلا لها لو كانت واحدة اذلا فاما ان
يتكثرفيها لا يزال ولا يتكثروا الثاني باطل والا يلزم ان يكون ما يعلم زيد يعلمه كل واحد وكذا سائر
الصفات لنفسه لكان الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمر جاهل به ولو اتحدت
نفسها لزم ان تصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضاً لانها لو كثرت لكانت لنفسها
الموجودتان الان اما كانتا حاصلتين قبل الانفصال فقد كانتا لكثرة حاصلة قبل فرض حصولها
هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانفصال وهو محال والا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس
التي كانت موجودة داخل ان قوله والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذا اللوازم انما شية عن هذا
القسم من المنفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة
فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثرفيها فانه واحد هو جمع بين الضدين ايضاً والقول بالكثرة
مع تجدد ههنا يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدتها بين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين
الضدين ايضاً واما بطلان كثرتها لان فلا ان التكثير اتم بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض
والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالتوقع كذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة
المازومات داخل ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم
بطلان وحدتها بالتوقع وقد اثبتنا واما الثالث فلان اختلاف العوارض الذات المتساوية بالتوقع
يكون عند تغير المواد لان نسبة العوارض الى المشايين واحدة ومادة النفس البدن لا ستم الى الانطباق
عليها وقيل لبدن لا مادة والا لزم التناسخ وهو محال داخل ان قوله او شوت ما يمنع اشارة الى
هذه **المسألة الثامنة** في ان لكل نفس بدناً واحداً وبالعكس **قال** وهي مع البدن

١٠٠ على التساوي ولا ينفى فناءه ولا يصير مبدأ صورة الاخر والا بطل ما اصلناه من التعادل ونقتل بذاتها وتذكر

بالالا لافئنا
بين المختلفين
وضعا من غير
اسناد

على التساوي **اقول** هذا حكم ضروري او قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدا
فلو كان لمدن نفسان لكان تلك الذات داتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس لكثرة مدن
واحد وكذا العكس فانه لو تعلق نفس واحدة بمدين لور ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر
وبالعكس كذا ما في الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسئلة التاسعة** في
ان النفس لا يفنى بقاء البدن **قال** ولا ينفى فناءه **اقول** اختلف الناس ههنا والقائلون
بمحو ازغادة المعدوم جزوا فناء النفس مع فناء البدن والمالغون هناك منعوا ههنا اما الاول
قد اختلفوا ايصرو المشهور انهم لا ينفى اما اصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بان الازغادة
واحدة على الله ثم على ما ياتي ولو عدت النفس ولا صنعت عاداتها لما ثبت من اشباع اعادة المعدوم
فيجب ان لا يفنى واما الاول فاستدلوا بانها لو عدت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها
لان القائل يجب وجوده مع القول ولا يمكن وجود النفس مع المعدوم فذلك المحل هو المادة فيكون
النفس مادية فيكون مركبة هذا حلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاسيما التسلسل وهذه
الحجة صعبة لانه مبني على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجود وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك
ينتقض بالجواهر السطوية فاما ممكنة ومعنى امكانها قولها للعقد فيكون مادية سلمنا لكن الامر لا يجوز
القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين احدهما مجرد في المادة والاخر مجرد في الصورة وبما
هو المادة لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك ما كان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان
من دون مادية قابلة فكذا امكان الفساد **المسئلة العاشرة** في ابطال التناسخ **قال**
ولا يصير مبدأ صورة الاخرى والا بطل ما اصلناه من التعادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب
جماعة من العقلاء الى وجود التناسخ في النفوس بان ينتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد الى بدن
غيره يصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينهما وذهب الاكثر من
العقلاء الى بطلان هذا المذهب الدليل عليه اننا قد بينا ان النفوس حادثات وعلاقتها وحدوثها قديمة
فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها يتخصص ذلك الوقت بالايثار ديمه والاستعداد انما هو
ماعتبار القابل لحدوث الاستعداد ثم وجب حدوث النفس المتعلقة فاد احدث بدن وتعلقت به نفس بحيث
عن ماديها فاد انتقلت اليه نفس اخرى مسلمة غير لزم احتياج النفس لمدن واحد قد يدعى اطلاقا بغير
التعادل في الا بدن والنفوس حتى لا يوجد نفسا لمدن واحد وبالعكس **المسئلة الحادية عشر** في كيفية تعلق
وادراكها **قال** وتقتل بذاتها وتذكر بالالات للامثليين المختلفين وضعا من غير اسناد **اقول** اعلم ان الثقل

هذا بطل التناسخ

هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس
تعمل بالامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى الة وتذكر الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية
هي محال الادراك والحكم الاول ظاهر فاننا فعلنا قطعاً ان ادراك الامور الكلية مع اخلاص كل عضو وقومته
اللة المتعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الالان فلذا
تميز بين الامور المتفقتة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما اتا فرق بين العين البصيرة واليسر من صورة
التي تخيلها وتميز بينهما مع اتحادها الحقيقية واختلافهما في الموضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا
بما يلزم الذات لمرض تساويهما بل بامور عارضة كاختصاص كل واحدة منهما عارضها ليس في
الوجود الخارجي لان التخيل قد لا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للماخوذ عنه بل للاخذ
فان كان محل احدهما هو عينه محل الاخرى استحال اختصاص احدهما بكونها عينه والاخرى بكونها
يسر لان العارض نسبة اليها واحدة وفي ان يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجسمانية لذي محل فيه احدهما
غير الجسمانية لذي محل فيه الاخرى اذ عرفت هذا فقله وتعمل بذاتها اشارة الى ما ذكرنا من ان المتعقل
للامور الكلية لذات النفس من غير الة وقوله وتذكر بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية إنما
يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين وضعاً اشارة الى ما مثلناه بين العينين
وقوله غير سناد اي من غير سناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر** في القوى النباتية
قال والنفس قوى يشاركها غيرها في الغاذية والتامية والمولدة **اقول** لما كان البدن
اللة للنفس في افعالها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركباً من العناصر
المتضادة وكان تأثير البحر الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته الى ازيد بدل ما يتخلل منه فاقصت
حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاص ما ذهب بما ياتى وذلك انما يكون بالقضاء
تم لما كان البدن اول خلقه محتاجاً الى زيادة في مقدار على مناسب في اقطاره باجسام ينضم اليه من
جارج وحبه في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن
ينضم اليه على تناسب في اقطاره هي التامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعد فاقصت عناية الله تعالى
الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى النفس ذات قوة يجعل بعض اجواهر يستعمل لقبول الصور
الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلثة الغاذية والتامية
والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تخيل الغذاء الى مشبعة
المغذى ليخلف يدل ما يتخلل والتامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبلغ الى

واخرى احص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكل والعاذية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة وقد يتضا

هذه لبعض
الاعضاء والقوى
مغاير للشمس
والمصور عند
باطلة لاستحالة
صدور هذه
الافعال المحركة
المركبة عن
قوة بسيطة
ليس لها شعور
اصلا واما
القوة الادراك
للجزئي فلهي
وهو قوة منبهة
في البدن كله

تمام السور والولادة هي التي يفيد المنع بعد استحالة في الرتم الصور والقوى والآخر من اعلم ان اسناد
الصور الى هذه القوة باطل وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى احص بها تحصل الادراك
اما للجزئي او للكل **اقول** للنفس ايضا قوى احص من الاولى هي الادراك اما للجزئي وهو لا يحس
واما للكل وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو احص من القوى الاولى المشتركة
وبين النبات والتعقل احص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** في الغاذية
الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة **اقول** القوة الغاذية يتوقف فعلها على اربع قوى
ليتم الاغذاء وهي الجاذبة للعذاء والماسكة له لتمضمض الهاضمة وهي التي تفحل الغذاء الذي جذبته
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قواميهما لان يحصل الغاذية جزء من الفعل من المعتدى والدافعة
للفضلات **قال** وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** فديتضاعف هذه القوى
للبعض الاعضاء كالمعدة التي يجذب قوتها غذاء كلية البدن والتي يسكنه هناك والتي تقبض الى ما
يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة ^{طانية} تقبض به المعدة خاصة وقوة ماسكة
وقوة هاضمة وقوة دافعة **قال** والقوى مغاير للشمس **اقول** القوي هو زيادة الحس بسبب
اتصال الجسم اخره من نوعه ويكون الزيادة متداخلة في اجزائه فليس هو مغاير للشمس وكذا الذبول
مغاير للشمس فان الواقف في النمو قد يسم كالشيخ اذا صار صبيا فان اجزاء الاصلية قد جفت وصليت
فلا تقوى العذاء على قوتها فلا يتحقق النمو وكذلك التاي قد يهزل **قال** والمصور عند
باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحركة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول**
ثبتا حكما للنفس قوة يصدر عنها التصور والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحواس تذهب اليه المظهر
من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متعنتة فلا يصدر عن طبيعة غير شاعرة
بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة
البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكثرة فيكون هذا المركبات
على شكل الكثرات وهو باطل بالضرورة **المسئلة الثالثة** تحس في انواع الاحساس
قال واما القوة الادراك للجزئي فلهي النفس وهو قوة منبهة في البدن كله **اقول** لما فرغ
من الامر العام اعني القوة النباتية شرع الان في البحث عما هو احص منه وهو القوة الحيوانية اعني
الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللسان ما في الحواس يراود بجلب النفع
وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لا يرمق في البحث فيه على غيره من القوى الحساسة

في الحواس

وفي تعدده بطوره من الذوق ويقتصر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنه السهم ويقتصر الوصول

الهواء المنفصل

من في الرابحة

الى الحيشوم

ومنه السمع

ويوقف على

وصول الهواء

المضغط الى

الصماخ ومنه

البصروه

قوة مودعة

في العصبين

المجوتين

التي تلاقيا

وتتفرغان

الى العينين

بعد تلاقيهما

بتلك ويتعلق

بالذات بالصو

واللون وهو

راجع فينا

الى تاشركة

واعلم ان اللبس كقيمة فائمة بالبدن منبهة في ظاهره اجمع يدرك بها المنافع والملايم **قال** وفي تعدد
نظر **اقول** اختلاف الناس في ان اللبس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع
الاولى الحاكمة بين الحار والبارد الثانية الحاكمة بين الرطب واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب
واللين الرابعة الحاكمة بين الخشن والامس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال**
ومنه الذوق ويقتصر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة
قائمة بسطح اللسان لا يكفوق فيها الملازمة بل لا بد من متوسطة من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعم
لانها ان كانت ذات طعم مائل للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال و
الشيء لا يفعل عن مماثلة وان كانت طعم مضاد لم يرد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض
قال ومنه السهم ويقتصر الى وصول الهواء المنفصل من في الرابحة الى الحيشوم **اقول** السهم
قوة في الدماغ يحمله زايدتان شبهتان بحالتي النار في ثابتان من مقدم الدماغ قد فارتا لين
الدماغ قليل ولا يلحقهما صلابة العصب يقتصر الى وصول الهواء المقبول عزدي الرابحة الى الحيشوم
او وصول الاجزاء من في الرابحة اليك لانهما تدرك بالملاقاة فذهب يوم الى ان السهم انما يكون بان يتخلل اجزاء الحشوم
الرابحة يتصل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان ذلك التجبر يخرج الرابحة وتدرجها وقال اخرون ان الهواء المتوسط
يتكيف بتلك الكيفية لا غير ولا يقصر روق الحشوم في الرابحة مع استنشاقها والمثم بشر بسلامة على تجويز الامر وان
السهم قد يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنه السمع ويتوقف دراهم على وصول الهواء المضغط الى الصماخ **اقول** ذهب
قوم الى ان السمع انما يحصل عند تعدد الهواء المضغط بين القاع والمقعر الى الصماخ ولهذا تدرك سمعة تباخر
السماع الاصل التوقف الاول على حركة الهواء دون الثاني والمضمحل الى هدها همتا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع
من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله ولو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنه البصروه
قوة مودعة في العصبين المجوتين اللتين بتلاقيان ويتفرغان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك
ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات اما ان يتعلق الابصار بها او لا وبالذات او
ثانيا وبالعرض الاول هو الضوء واللون لا غير الثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم
والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات **قال** وهو راجع
فيما الى تاشركة **اقول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاشركة
فلا بصار بالعين معناه تاشركة وانفعاله عن الشيء المرئي هذا في حقا نحن ولهذا فائدة المصنف
فيما لان الادراك ثابت في حقه تعالى لا يتصور فيه التاشر وذهبت الاشاعرة الى انه معنى زايد على

١٣٤
ويجب حصوله مع شرائط يخرج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه

تأخر المحذقة **قال** ويجب حصوله مع شرائط **اقول** شرائط الادراك سبعة الاول بعد البعد
المفرط الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عند الحجاب الرابع عند القصم
المفرط الخامس ان يكون مقابلاً في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئية اما من ذاته او من
غيره السابع ان يكون المرئية كئيفاً بمعنى وجود الضوء واللون اذ اعدت هذا فنقول عند المفترق الاول
عند حصول هذه الشرائط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذا الشمس اذا كانت
على خط نصف النهار بالضرورة ولو نتكك العقل في ذلك جاز ان يكون بحضرته اجبال شاهقة واصلوا
هابيلة كئلاً لا ندر كهذا وذلك بسفطة اما الاشاعة فلم يوجد اذ ذلك وجوز واصل جميع الشرائط
مع انقضاء الادراك واحتجوا بما نرى الكبير صغيراً والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع
تساوي الجميع في الشرائط وهو خطأ لو وقع التفاوت بالقرب والبعد فلم هذا ادراكنا بعض الاجزاء
وهي القرية دون الباقى ويتمقق التفاوت بخروج خطوط تلك من المحذقة الى المرئية احدها عود و
الباقى ان ضلعا مثلث قاعدته المرئية فالعود اقصر لانه يورث الحادة والضلعا ان اطول لانهما يورثان
القائمة **قال** يخرج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قائلون يخرج
شعاع متصل من العين الى المرئية على هيئة مخروط راسه عن المحذقة وقاعدته عند المرئية وهو اختيار الملة
وقال ابو علي ان الانوار اما يكون بانطباع صور المرئية في الرطوبة الجليدية والقولان عندك باطلان
اما الاول فلان الشعاع اما حسم او عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لان شعاع
ان يخرج من العين على صفرها جم متصل منها الحركة الثواب وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية
لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا يكون قسرية وظاهراً انها ليست ارادية لان الشعاع حسم
لطيف جداً فيلزم توثق عند هبوب الرياح ولا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلا ترسب
انطباع العظيم في الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج
من العين واتصل بالمرئية وكان صيقلية كالمرآة انعكس عنه الشكل لان شبيهة الى المرئية كشيء العين
اليها ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ويجب ان يشاهد المرآة كلها وضعت اليها
كوضع الرئة فان انعكس الشعاع الى الرأتى ففسد ادرك وجهه واذا انتقت الصقالة لم يحصل الانعكاس
كالاشياء الخشنة التي يشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملازمة وهذا علة
اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة واما القائلون بانطباع ^{في} انه يتطبع في المرآة صورة
المرئية ثم يتطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المرآة

وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ ومن هذا القوي بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطأ و
الشعلة دائرة

لم يتغير سيقمض المرئ **قال** وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ **اقول** هذا اشارة الى علة
الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على الشكل المخروط مساو
بالنور الممتد من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند المبصر
واتخذ ادرك المدرك الشيئ كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيئ واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط
لا يتوقع السهم عليه راي الراي الشيئ الواحد شيئين اما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة ينطبع
اولا في الجليدية وليس الادراك عندها والا لا دركنا الشيئ الواحد شيئين كما اذا المسنا باليدين
كان لمسنا لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصوب في العصبين المجوفتين
الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعندا يلتقي روح يدرك روح يتخذ عند الروح
من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذ على سبيل التقاطع انطبع من كل سببح
ينفذ عن الجليدية خيال بافراذ وهو الحول **المسألة الاولى** من خمسة اشرف انواع القوي
الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوي بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات
اقول اثبت الاوائل للنفس قوي جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو
المدرك للصور الجزئية التي يجتمع عنده مثل المحسوسات الثانية خزانة وهي الخيال الثالثة الوهم
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالمداقة الجزئية والعدارة الجزئية والزبارة خزانة وهي الحافظة
القوة المصورة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية ما ترتب في التخييل من كبر صورة اسان يطير وجل ياقوت وهذه
القوة سميت بتجلمة بان استعمالها القوة الوهية ومفكره استعمالها القوة الناطقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل
على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها اننا نحكم على صاحب لون معين بعلوم فلا بد من حضور هذين
العينين عند الحكم لكن الحكم وهو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما تقدم فيجب
حصولها معا في الة واحدة وليس يتي من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي
الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات **قال** لرؤية القطرة
خطأ والشعلة دائرة **اقول** هذا دليل بان على انبثاق الحس المشترك وتقريره انما زى القطرة
النازلة خطأ والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان
البصر انما تدرك الشيئ على ما هو عليه ولا النفس تدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها
ادراك القطر حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرسم الحصول
الثاني قبل انحاء الصورة الاصل عن القوة المتاعرة فاقصص الصورتان في الحس المشترك فتري النقطة

المرتبة للصورة
والمعاني
مع بعض
الفصل الخامس
في الاعراض
وينحصر في ستة

والبرسم ما لا تحقق له والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمختصة
كالخط والتعلة كالذيرة قال والبرسم ما لا تحقق له أقول هذا دليل ثالث على
اثبات هذه القوة وتقديره ان صاحب البرسم يتأهد صور الوجود لها في الخارج والالتها هذا كل
ذي حس سليم فلا مد من قوة وتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا الباطن يتأهد صور الوجود
تختل في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هي النفس بل
من قوة جسمانية تسم فيها هذه الصور قال والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ
أقول هذه القوة الثانية المسماة بالخيال هي خزانة حس المشترك الحافظة لما يزل عنه بعد
عيوبة الصور التي باعتبارها بحكم النفس بان ما سوه هذا بنا هو الذي سوهه اولاً واستدلوا على
مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير والقابل لا متاع
صدور الاثرين عن علة واحدة لان ما فيه قوة القبول ليس ما فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة
وهذا كل امر ضعيف يتأصغفه في كتاب الاسرار قال والوهم المدرك للمعاني الجزئية أقول
هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم
من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها واسرار اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة
يدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واسرار اليه بقوله للمعاني والخيال لان الخيال شأن
الحفظ والوهم شأنه الادراك فتعاير كما قلنا في الحس والخيال واسرار بقوله المدرك قال
والحافظة أقول هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما
قلنا في الخيال سواء وهذه بسمى المذكرة باعتبار قوتها على استفادة الغائبات ولم خلافه ان
المذكورة هي الحافظة وغيرها قال والتحيلة المرتبة للصور والمعاني بعضها مع بعض أقول
هذه القوة الخامسة المسماة بالتحيلة باعتبار الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها
وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة حده عليه راس انسان ويتركب بعض المعاني
مع بعض ويتركب بعض الصورة مع بعض المعاني ويدل على معايرتها لما تقدم صدورها الفعل عنها دون
غيرها من القوى لا متاع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة قال الفصل الخامس
في الاعراض وينحصر في ستة أقول لما فرغ من البحث عن الجواهر ينقل الى البحث عن الاعراض
وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في ان الاعراض مخصصة في ستة هذا راي الاكثر الا وابل
فانهم قسموا الموحود الى واجب ممكن والواجب هو الله تعالى لا غير الممكن اما غنى عن الموضوع وهو الجواهر
او محتاج اليه وهو العرض اقسامه ستة الكم والكيف والايان والوضع والملك والاصافة والربعية

البرسم
الوهم

١٠٧
الاول الكمية متصله القار جسم وسط وخلا وغيره الزمان ومفصلة العدد ويسميا قولا المساوات عدمها

والسمة
وامكان وجود
العاد

وان ينفعل والمستحق المتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والصنوع والزمان والبرودة
والرطوبة واليبوسة والتالف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة و
الكرهية والشهوة والنعمة والالام واللذة واثنت بعضهم اعراضا اخرى في الحث عنها وهذه الاعراض
ممددة تحت تلك لان الكون هو الاين او ما يشارنه وباني الاعراض التي ذكرها ممددة تحت الكيف
فلاجل هذا بحثنا عن الاعراض في الشئ لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاولا بل لم يوجد لهم دليل على
حصري الاعراض في الشئ وبعضهم حصل اجناس المكسبات محصورة في الاربع الجوهر والكم والكيف النسبة
وبالجملة المحصور لم يقم عليه رهان **المسئلة الثانية** في قسم الكمية قال **الاول الكمية**

القار جسم وسط وخلا وغيره الزمان ومفصلة العدد **اقول** الكمية اما متصل ومفصل ونسبي
بالم متصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون هاية لاحد القسمين وبداية للآخر كالجسم اذا انصف فان
موضع التنصيف حد مشترك بين الصنفين هو هاية لاحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون
كذلك كالأربعة المقسمة الى اثنين اثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولا يتوهم ان
الوسطا بداية لاحد القسمين وهاية للآخر لانه لو عدهما صارتا الثلاثة اربعة وان اسقط منها
صارتا اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الاخر اعرفت هذا منقول المتصل اما قارا للذات وهو
الذي يجتمع اجزائه في الوجود كالجسم او غير قارا للذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن
ان يكون احدا للزمانين مجامعا للآخر والقارا للذات اما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين
وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم للتعليقي وغير قارا للذات هو الزمان لا غير والمفصلة هو العدد
خاصة مقومة من الوحدات التي اذا جردت عن معرضاتها كانت حواء العدد لا غير **المسئلة الثالثة**

في خواص **قال** ويسميا قولا المساوات وعدمها والقسمية وامكان وجود العاد **اقول** ذكر
للكم ثلث خواص الاولى قبول المساوات وعدمها عند الملكة فان احدا الشئين انما يسوي غيره او تفاوته
باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في
المقدار الثانية قبول القسمة وذلك ان الماهية انما يعرض لها الانقسام ولا تنكسر بواسطة المقدار
وهذا الانقسام قد نفى به كوز الشيء بحيث يوجد به غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني
قبول التفرق وهو من انواع المادّة عندهم على ما سلفا تحت فيه ومرادهم ههنا الاول لثباته امكان
وجود العاد من الخواص وذلك ان المتقسم انما ينقسم الى احاد هي اجزائه فتلك الاحاد عادة له ولما
كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان اللاد

حاصل الكمية

وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثلثة القسمين فيهما لا ولهما وفي حصول المنافي وعدا الشرط دلالة على انتفاء الضدية

ويوصف
بالزيادة والكثرة
ومقابلتهما
دور الشدة
ومقابلهما

المطلق لكم هو امكن وجود واحد عاده الوجود بالفعل قال وهو ذاتي وعرضي اقول
الكم ما هو بالذات كالانقسام الى عددنا هاله وسما هو بالعرض وهو معرضها كالجسم الطبيعي الذي
هو معرض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معرض للكم المنفصل وعارضها كالسواد الحال في السطح
فانه متعذر بقدره فكبت عرضة لاداية او ما يجامعه في المحل او ما يتعلق بما يعرض له كقبولها
قوة متناهية او غير متناهية سببا المتولى عليه في المدة والشدة وعدم تناهية المستعمل ^{بالقوة} الزاوية

في احكامه قال ويعرض ثاني القسمين فيهما لا ولهما اقول قد بينا لكم اقسام متصل واما
منفصل ايضا اما ذاتي وعرضي والثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للاول منهما فان
الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التقاد فيصير معدودا قد عرض له النوع الثاني
من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان على الساعات والشهور والايام والعادام فيحصل له التقاد
والزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة ايضا كما يقال زمان حوكة فوسخ فظهر معنى
قوله ويعرض ثا في القسمين فيهما لا ولهما قال وفي حصول المنافي وعدا الشرط دلالة على

انتفاء الضدية اقول يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل وجهان احدهما ان المنافي
للضدية حاصل فلا يكون الضدية موجودة بيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض
فاحدا النوعين اما يتقوم لمصاحبا ومتقوم به ويستحيل تقويم احدا الضدين بالآخر واما المتصل
فلا ان احدا النوعين اما قابل للاخر كالسطح للخط والحسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون
قابلا للضد ولا مقبولا له فحصول التقويم والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية
الثاني ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه بيانه ان التضاد شرط في احدهما
اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفیان هنا اما عند اتحاد الموضوع
اما العدم ولا نه ليس لشي من العديدين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي
معرض للتعليمي والسطح بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة السطح واما عند كونهما في غاية التباعد
اذ لا مقدار يوحدا لا ويمكن ان يعرض ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العد قال

ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشدة ومقابلهما اقول الكم بانواعه
يوصف بان بعضا منه رايد على بعض اخر فان الستة ازيد من الثلاثة فكذا الخط الذي طوله
عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني النقصان لان
الزايدا دائما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلّة ويمنع تضاد بالشدّة

وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه وان كانت يختلف نوع ما من الاعتبار وتختلف كونه تارة عما

يقال في جواب
ما هو في كل
ما هو يعطى
عرضية والتد
مع بقا الحقيقة
واقترار التنا
الى رها وثبوت
الكرة الحقيقة
والافتقار
الى عرض التقو
به يعطى عرضية
الجسم التعليمي
والسطح والخط
والزمان والعدد

والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان خطا السد من خط اخر في الخطية ولا ثلثة اشده من ثلثة
اخر في الثلاثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة
انما يتحققان بالنسبة الى اصل موجود لا يتغير فضله بسببه الزيادة ولا حقيقة بخلاف السد
قال وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه **اقول** الانواع الثلاثة لكم المتصل القار بالذات
قد يؤخذ باعتبارها يسمى تعليميه وقد يؤخذ باعتبارها ومثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث
اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي والخط
التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لان علمها لتعاليم انما يبحث
عنها بمجردة عن المواد وتوابعها **قال** وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول**
الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم
يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن احدهما الا بالاعتبار الاول
فلهذا اختلف الانواع بنوع من الاعتبار **قال** وتختلف كونه تارة عما يقال في جواب ما هو
في كل ما هو يعطى عرضية **اقول** يريدان يتبين ان هذا الانواع ماسرها اعراض واستبدلها
احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فمفهومه انما هو كونه تارة في حد
كل واحد من السطح والخط التعليمي والزمان والعدد غيرم اخل في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقة
فيكون خارجيا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقيقة
واقترار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقة والافتقار الى عرض والتقو به يعطى عرضية
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الدال على عرضية كل
واحد بخصوصية اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة
باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقة ما فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء
الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته الجسم انما
هو بواسطة التناهي العارض للجسم لا فقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت
مع البرهان واذا التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطة اولى بالعرضية واما الخط فانه عرض لانه
غير واجب لثبوت الجسم ما كان كذلك كان عرضا وبنا عده وحيوياته انما يثبت السطح بواسطة تناهي السطح ولا يعصا فيه
النهاية كما في الكرة بحقيقة كانت فانه لا خط يها بالافعال واما الزمان فانه يعقفر الى الحركة لا يفتقر بقدرها
والعدد يعقفر الى المقدرة الحركة عرض المتقفر الى العرض اولى بالعرضية فالعرض اما العدد فلا يفتقر بالا على ما تقدم

وليس الاطراف اعدا ما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة والحسن معروض التشاك وعدمه وهما اعتباريان

الثاني الكيف
ويرسم بقيد
على تية يختص
جملتها بالاجتماع

والاحاد عرض فالعدد كذلك **قال** وليست الاطراف اعدا ما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة
اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الحسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة
التي هو طرف الخط اعدام صفة لا تحقق لها في الخارج والا لا تقسمت لانقسام محلها ولا ان الطرف عبارة
عن نهاية الشيء والخط الذي هو طرف السطح والسطح الذي هو طرف الحسم ونهاية الشيء هي عبارة
عن فائه وعدمه ولا ان السطحين اذا التقيا عند تلافي اجساما كانا بالاسرار المتداخل والا
فالا فتسا وكذا الخط والنقطة وهذه الوحد لا يتخلوا من دخل اما الاول فانما يلزم في الاعراض
السارية اما غيرهما فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدا محضا ولا فناء صرفا لان العدم
لا يشار اليه والاطراف يتار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض
فاللشارة موجود والثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس
بعد صرف بل هو عدد احاد الجسام وهو البجته والثالث اضافة تعرض نارة للسطح فيقال سطح
مضاف الى ذي السطح ونارة للفناء فيقال انها نهاية الجسم ذي نهاية والاضافة عارضة لهما
متاخرة عنهما وقد يؤخذ السطح عارضا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا
البحث في الخط والنقطة وعن الثالث بان الجسمين اذا التقيا عدا السطحان حضا واجساما واحدا
ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان **قال** والجسم معروض التشاك وعدمه **اقول**
يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه حس لوعى المنفصل والمتصل وهو الذي يلحق لذاته التشاك
وعدم التشاك وانه عدد الملكة لا العدد المطلق وان العدد المطلق قد يصدق على الشيء الذي
سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالحركات واما للحقان اعني التشاك وعدمه العدم
الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك
باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية او غير
متناهية لا باعتبار الحق طبيعة بها بل لذاتها **قال** وهما اعتباران **اقول** يريد به ان
التشاك وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ما هيته يقال لها انها متناه
او عدد متناه بل انما يعقلان عارضا لغيرها في الذهن **قال** الثاني الكيف ويرسم بقيد
يختص جملتها بالاجتماع **اقول** لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض
الشعر وفيه مسا بل الاولى في رسمه اعلم ان الاجناس العاليلية لا يمكن تحديدها بالساطع بل تؤسم
بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يتالف من خواص الشيء وعوارضه وما كانت العوارض

هذا الكيف

واقسام اربعة فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل

قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف ولم يصلح الموصوف
 العامة للتعريف الا اذا خضعت بالاجتماع بالمماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطائر
 الولود ولما لم يوجد بهذا الجنس خاصة يفيد تصويره فوصلوا الى تعريفه بعروض عديدة كل واحد
 منها اعم منه لكنهما باحتماهما خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصويرها على تصور
 غيرها ولا يقتضي القسم الاقسمة في محالها اقتضاء اوليا فقولنا هيئة يستعمل جميع الاعراض التسعة ويخرج
 عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقارة من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصويرها على تصور
 غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسم الاقسمة في محالها يخرج عنه الكم والوحدة
 والنقطة وقولنا اقتضاء اوليا ليدخل في المحدود العلم بالاشياء التي لا ينقسم فانه يقتضي الاقسمة
 مع انه من الكيف لان اقتضاءه كذلك ليس اوليا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية**
 في اقسامه **قال** واقسامه اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة
 كالسواد والحارة الثانية الكيفيات المحتضنة بذوات الانفس كالعلوم والارادة والظنون الثالثة
 الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين والرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجة والاخفا
 والاستقامة وغيرها **المسئلة الثالثة** في البحث المحسوسات **قال** فالمحسوسات اما
 انفعاليات وانفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة ان كانت في ستة عشرة الروال سميت
 انفعاليات لانفعال الحواس عنها اذ لا وان كانت غير باسنة بل سريعة الزوال سميت انفعالات
 وهي وان لم تكن في انفسها انفعالات لكنهما قصير مدتها وسرعة زوالها انتفت اسم حسنها واقتصر
 في تسميتها على الانفعالات **المسئلة الرابعة** في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة
قال وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه
 الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاحسام تنتهي في التحليل الى اجزاء صغار ويقبل القسم الوهية
 الا لانفاكيتها وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالق يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة الاتصال
 العضو فحس من الحرارة والذي يحيط به ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس من البرد والذي
 يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديدا تنفوذ هو المحرق والحرق والمتلا في ذلك التقطيع هو
 الحار الذي يفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي يفصل منه شعاع قاض للبصر هو الاسود
 ويحصل من احتلاطها باقى انواع الالوان والمحققون ابطالوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان
 مختلفة في المحولات فيعمل على احدهما بالايجاب ما يحل على الاخر بالسلب فيلزم مغايرتها بالضرورة

والمرح لعمومها اويل الملوسة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والموافق منسبة اليهما الحرارة جامعة للمساكن المتفرقة تحت
والبرودة بالكلية وهما

متضادتان
ويطلق الحرارة
على معان أخر
بحالفة للكيفية
في الحقيقة
والرطوبة

وبيانه ان الاشكال ملبوسة وغير متضادة والالوان متضادة غير ملبوسة وايضا الاشكال بصرية
والحرارة والبرودة لبست كذلك قال والمزاج لعمومها أقول ذهب اخرون من الاويل
الى ان الكيفيات هي الامرحة وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل بتفاعلها
والحرارة والبرودة من الكيفيات الملبوسة فتكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملبوس يكون
مغاير للمزاج وان كان ناعا له لكن التابع مغاير للتبوع المسألة الخامسة في البحث
عن الملوسات قال فيها اويل الملوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبول
منسبة اليها أقول لما كانت الكيفيات الملبوسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة الى الكل
حيوان قد تم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملبوسة اما فعلية او انشائية او ما يسبب اليهما
فالعلية والانشائية كقيمتان هما الحرارة والبرودة والمفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة
ونعني بالعلية ما يفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنعلة ما يفصل المادة باعتبارها وانما
كانت الاوليان فعليتين والاخران منفعلتين وان كانت المادة ينفعل باعتبارها لان الاولين
تفعلان في الاخرين دون العكس واما باقي الكيفيات الملبوسة كاللطف والكثافة واللزوجة
والخشاشنة والخفاف والصلابة والنفث والنجاسة فانها تابعة لهذه الاربعة قال فاحرارة جامعة
للمساكن المتفرقة للمختلعات والبرودة بالعكس أقول احارة من شأنها احدث النجاسة
والميل الضاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فاذا وردت احارة على المركب سخنته طلب الا لطف
الصعق فيل غير سرعته انفعاله فانقضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلعة فاذا صعد الالطف جامع
مشاكله من ههنا قبل انها تقضى جميع المتساكنات وتفريق المختلعات واما البرودة فانها
بالعكس من ذلك قال وهما متضادتان أقول احارة والبرودة كيفيتان وجوديتان
بينهما غاية التباين متضادتان وله يخالف هذا الحكم احدهن المحققين وقد ذهب قوم غير
محققين الى ان البرودة عدم احارة عما مر شأنه ان يكون حارا فيكون التقابل بينهما تقابل
العدم والمملكة وهو خطأ لا تاندرك من الجسم البارد كيفية زايدة على الجسم المطلق والعدم
غير مدرك فالبرودة صفة وجودية قال ويطلق احارة على معان أخر جامعة للكيفية والحقيقة
أقول لفظ احارة يطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحار
المناسبة للحياة وهي شرطها وتسمى احارة الغريزية وهي بخلاف تلك في الحقيقة لان تلك مضاد
للحياة والثانية شرطها والثالثة حرارة الكواكب النيرة وهي بخلافها تقدم قال والرطوبة

كيفية تقصى سهولة التشكل واليسوية العكسهما معا في الدين الصلاة والتقل كهيئة تقصى علة الحسم حيث ينطبق مركزه على مركز الموازنة مطلقا ١١٣

والحقبة بالعكس

مكة المكرمة

وياء ساكنة

باعتباري ويلم

طبیعی و فطری

وَعَسَايَ وَهُوَ

الْأَلْفِ بَيْتَ

العلماء الصريحين

للحركة وماعتبا

بصد عرف

كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس أقول الرطوبة فسرّها الشئخ بأنّها كيفية
تقتضي سهولة التشكل والاتصال والنفق والحجور يطبقون الرطوبة على البلة لا غير فاهو آليس
يرطب عندهم وعند الشئخ أنّه الرطوب جعل البلة هي الرطوبة العربية الحارّة على ظاهر الجسم
كما أنّ الانقفاء هو الرطوبة الغربية النافذة إلى باطنه والحفاف عدم البلة عما من شأنه أن
يتبدل واليبوسة مقابلة للرطوبة قال وهما مغايران اللبّن والصلابة أقول اللبّن
والصلابة من الكيفيات الاستعداديّة فاللبّن كيفية يكون الجسم بها مستعداً للانغراز ويكون
للشئخها قوًى غير سيّال بفصل عن موضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرّق بسهولة وإنما يكون قبوله للغز
من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك قال والقل
كيفية تقتضي حركة الجسم الحين ينطق مركزه على مركز العالم أن كان مطلقاً والخفة بالعكس يقال
بالإضافة باعتبارين أقول لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان
عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم أن كل واحد منهما يقال بمعنىين حقيقيّ وإضافي فالثقل
الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى الأسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يعثر عائق
والخفة بالعكس وهو كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطح
على سطح الفلك لم يعثر عائق وأما الإضافي فانه يقال بمعنىين في كل واحد منهما فإضافة الخفيف
بالإضافة يقال بمعنىين أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط ولا يتصادمان الحركة ان والتأخر الذي
إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة
قال والميل طبيعي وفسرني ونفساني أقول الميل الذي يسميه المتكلمون اعتماداً
وينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة إلى طبيعي كميل الحجر للسكن في الهواء والرق في الماء والقسري
كميل الحجر إلى فوق عند قسمه على الصعود وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه لا راد
قال وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغيراً أقول الميل هو العلة
القريبة للحركة وباعتباره تحققه يصدر عن الثابت شئ متغير ذلك لأن الطبيعة امر ثابت وكذا
القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يستد ويضعف
بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة
فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها ويضعف ضده ذلك قال ومختلفة متضادة

ولا يشوته لساوى ذوالعاليق وعادته وعند اخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتمانل ويختلف باعتبارها

ومنه الثقل
واخرون منهم
جعلوه معيارا
ومنهم لا
ومفارق

اقول ستر الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل يقتضى تحركه الى جهة والآخر
عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لا تقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول
كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كدلك يجوز اجتماع
ميل ذاتي وعرضي كجسم يحركه لسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهوائية وهو
ميله العرضي الذي هو للسان ذاتي فاذا احدث على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم للسان اعنى
الطبيعة والقاسرة وحدث ميل القاسر منهما فان كان القاسر غالبا احدثت الطبيعة والمواقع الحارجية
في انسانيته قليلا ثم تقوى الطبيعة ويأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادل
فيبقى الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوحد ميلا متساويا ما تار
الضعف ثم يشتد الميل ويرداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعى وقسري على هذا الضرافة
بل يكون الجسم ابدا ذاهلا متوسطا بين الميل القسري والسدي والطبيعى الشديد **قال** ولا يؤثر

لساوى ذوالعاليق وعادته **اقول** هذه الاشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعى في كل جسم
قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان حاليما عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة
فانته يقطعها في زمان فاذا فرضنا محققا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضنا مع معاوقة
اقل من الاولى على سبيل الزمانين قطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً
لا متنازع تساوى زمان عدم المعاوقة وواحد **قال** وعند اخرين هو جنس بحسب عدد

الجهات ويتمانل ويختلف باعتبارها **اقول** لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على
راى الا وابل شرع في البحث على المتكلمين وهو جنس على مراتبهم تحت ستة اقسام بحسب العلو
يستلزم عدد الجهات الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اخضع بجهة واحدة لان التساوى
المعلول ليس له تساوى العلة ومنه مختلف هو ما تعددت جهاته واختلف ابو علي وابوهاشم
في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الجسم الصاعد قسراً وفي الحلقة التي
يتحاذ بها الشأن وقال ابو علي انه متضاد **قال** ومنه الثقل واخرون منهم جعلوه معيارا

اقول من احساس الاعتماد عدداً بهاشم الثقل وهو الاعتماد الذي هو موجب للحركة سفلاً وقيل
ابو علي ان الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه معياراً لجنس الاعتماد وهو خطاء لان ترايد
الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف فلا ثقل له **قال** ومنهم لا رم ومفارق **اقول** ذهب
المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو

وبقتر إلى محل لا غير وهو مقدر ولما يتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها

لا لذاته
ومنها أو ايل
المبصرات وهي
اللون والصو
ولكل منهما
طراف

المختلف وهو المقضى للحركة إلى إحدى الجهات الأربع وإنما كان معارفا للعد وجوب فوق الجسم
في أحدها أو ذهبا به عنها محلا والجهتين **قال** ويفترق المحل لا غير **أقول** لما كان
الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا إلى محل كان الاعتماد مفتقرا إلى المحل ولما امتنع حلول عرض في
محلي كان الاعتماد كذلك فلا محل هذا قال أنه يقتصر إلى محل لا غير بعض المتكلمين لما طعن
في كونه المحكين افتقرا إلى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الأول بأن صفة ذاتة وحوث ما افتقر
محله لظفر ذاته ^{الاولى من غير كونها ذاتة} فلو اتفق المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي بقاء الذات وعلى الثاني بانه
يكون مساويا للتأليف لأن الافتقار إلى ما يريد من محل واحد من خواص التأليف والاستراك
في اخصل الصفات يستلزم الاستراك في الذات **قال** وهو مقدر ولنا **أقول** ذهب
المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدر ولنا لأنه يقع بحسب دواعيها وينتفي بحسب صوارفها فيكون صادرا
عنا **قال** ويتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **أقول**
قسم المتكلمون الاعتماد بالشبهة إلى ما يتولد عنه إلى أقسام ثلاثة أحدها ما يتولد عنه لذاته من غير
حاجة إلى شرط وإن كان قد يحتاج إليه أحيانا وهو ألا يكون والاعتماد في محله وإن كان تولدها في
غير محله بشرط التماس وإنما قلنا أنه يتولد عنه ألا يكون لأن الجسم يخص بجمته دون أخرى حال
حركته فلا بد من مخصص لتلك الجمته وهو الاعتماد وقلنا أنه يولد الاعتماد بوجود الحركة القسرية
شيئا بعد شيء فإن المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معانث إذا
تحرك ولذا الاعتماد حركة أخرى واعتماد آخر وثانيتها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الأصوات
فإنها تتولد عنه بشرط المصاكة لأن الصدا موجودة في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة
لا يولد إلا الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها أولى قالها
ما يتولد عنها لا بنفس بل بتوسط وهو الالم والتأليف فإن الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة
تولد بالتأليف التفريق يولد الالم **المسئلة السابعة** ستر في البحث عن المبصرات
قال ومنها أو ايل المبصرات وهي اللون والضوء **أقول** من الكيفيات المحسوسة المبصرة
وقد نبه بقوله أو ايل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصري ولا وبالذات وهو ما
ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة غيرهما من المراتب فإن البصر إنما يدركها
بواسطة هذين وهذا كما قال في الأولى ومنها أو ايل الملوسات فإن فيه تبنيها على هناك كيفيات
تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** ولكل منهما طرفان **أقول** لكل واحد من اللون

والأول حقيقة وطرهه السواد والبياض المتضادان وتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران

حسبنا قائلان
للسدة و
الضعف
المتباينان
نوعاً

والضوء طرهما في اللون السواد والبياض في الضوء النور الحارق والظلمة وماعدا هذه فإنها
متوسطة بين هذين كالحمرة والخضرة والصفرة والغرة وغيرها من الألوان وكالظل وسنبره
من الاضواء قال **والأول حقيقة أقول** ذهب من لا يريد تحصيله إلى أن الألوان لا حقيقة
لها فإن البياض المتقبل إنما يحصل من محالطة الهواء الأجسام الشفافة المقسمة إلى الأجزاء الضوئية
كما في ريد الماء والتخ والسواد المتقبل إنما يتقبل لعدم غور الجسم الضوئي في عمق الجسم والستينج
اضطرب كلامه في البياض بتارة جعله كيفية حقيقية وأخرى أنه غير حقيقية بل سبب حصوله
مادكر والحق أنه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق
فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة نقله بعد الطبخ وبالحمله فالأمور المحسوسة غنية عن الروايات
قال **وطرهما السواد والبياض المتضادان أقول** طرهما اللون هما السواد والبياض
وقد هما بالمضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما عاة التباين فلا جلد ذلك ذكر هذا
القبيل في الطرفين وهذا تنبيه على أن ماعداهما متوسط بينهما وليس نوعاً قائماً بافتراده كما ذهب
إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمره والصفرة والخضرة وسنبره
بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافاً لبعض الناس جت ذهب إلى أنهما يجتمعان كما في
العبرة وهو خطأ قال **وتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود أقول** ذهب بوعلى
أرسينيا إلى أن الضوء شرط وجود اللون والأجسام الملونة حال الظلمة لعدم عنها الوانها لا أن
لا تراها في الظلمة قائماً أن يكون لعدمها وهو المراد والحصول مانع وهو ما يقال من أن الظلمة
كيفية قائمة بالمظلم ما نعت من الابصار وهو باطل والامنع من هو بعيد عن التا عن مشاهدته
القريب منها ليلاً وليس كذلك وهو خطأ حدلاً لا نقول إنما يحصل الرؤية لعدم الشرط
وهو الضوء لا لا تنفء المرئية في نفسه ونسب المعنى على ذلك بقوله وتوقف أي اللون على الثاني
أي الضوء في الادراك لا الوجود قال **وهما متغايران حسناً أقول** يريد أن الضوء واللون
متغايران خلافاً لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون قالوا أن الظهور المطلق هو
الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسطة بينهما هو الظل والحس يدل على المتغيرة قال
قائلان للسدة والضعف المتباينان نوعاً **أقول** كل واحد من هذين أعني اللون والضوء
قابل للسدة والضعف وهو ظاهر محسوس فإن المياض النج اشتمل من البياض في المياض
وضوء الشمس اشتمل من ضوء القمر إذا عرفت هذا فاعلم أن السدة يد في كل نوع متغير للضعف

ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي أو عرضي

وأول وثان

والظلمة عد

الملكة

منه بالتوابع وذهب قوم إلى أن سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاف بعض أجزاء السد يد بأجزاء الضد فيحصل الضعف أن لم يخالط حصلت الشدة وقد بدنا خطا ثم فيما تقدم قال ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس أقول ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضي وإنما كان ذلك باطلاً لأن الحس يحكم بانتقاره إلى موضوع يقوم به ولا يمكنه تحريكه عن محل يقوم فلو كان جسماً لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستعاؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس أن الضوء إذا شرف على الجسم ظهر وكلما ازداد انشراقه ازداد ظهوره في الحس ولو كان جسماً لكان سائر ما ليس شرف عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعني ضد الانشراق ويكون كلما ازداد انشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك ويقول أن الحس يشهد بستره ظهور ما يشرف عليه الضوء فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض شرف دفعة واحدة ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة هذه الاختلالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس أما سبب فهم أولئك من أنه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المتفابلة لأنه متحرك من الجسم المقابل إلى غير

قال بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل أقول لما بطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل إذا العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحل له لتكيفية بمثل كفيته كائن الأجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبهنا بذلك على أن المضي إنما يضي ما يقابله **قال** وهو ذاتي وعرضي وأول وثان أقول الضوء من ذاتي ومن عرضي وأيضا من هو أول ومن هو ثان فالذاتي يستضي بغيره مطلقاً وأما العرض وهو الحاصل من المضي له أنه في غير ذاته يسمى نوراً والأول من الضوء ما حصل عن المضي لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فأنما مضية لمقابلتها الهواء المضي لمقابلته الشمس **قال** والظلمة عد الملكة أقول الظلمة عد الضوء عما من شأنه أن يكون مضياً ومثل هذا العد المقيّد بموضوع خاص يستعني عدم ملكة وليست الظلمة بكيفية وجودية قائمة بالظلمة كما ذهب إليه من لا يحقق له لأن البصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تعبطها في عدم الإدراك فلو كانت كفيته وجودية مدهكة لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كفيته وجودية يدركه لا على أنها وجودية مطلقاً **المسئلة**

ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التمزج المعول للقرع والقاع بشرط المقاومين الخارج ولبس على قاعه لوجوب

ادراك الهيئة
الصورية يحصل
منه آخر

السابعة من تحت عن المسموعات قال ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التمزج
المعول للقرع والقاع أقول من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم
ان الصوت عرض قائم بالحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت هو ما يقطع بالحر كز هو
خطا لان الجهر يدرك باللس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب اخرون الى انه عبارة عن
التموج الحاصل في الهواء من القاع او القرع واخرون قالوا انه القاع او القرع وهذان المذهبان
باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معول لتموج المعول بالقرع
او القاع وليس هو احدهما لانهما تدرك الحس الصري بخلاف الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان
القاع او القرع اذا حصل حدث تموج بين القاع والمقروء في الهواء وانتقل ذلك التمزج الى سطح
الصماح فادرك الصوت ولا يبعد ذلك ان تموجا واحدا ينتقل بعينه الى الصماح بل يحصل تموج
بعد تموج عن صد داو كما في تموج الماء الى ان تصل الى الحس قال بشرط المقاومين أقول
القرع انما يحصل بعد الصوت اذا حصلت المقاومين بين القاع والمقروء فانك لو ضربت خشبة
على وجه الماء بحيث يحصل المقاومين فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت
ولا بشرط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك قال في الخارج
أقول ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماح وهو ما
ادتموج الهواء وانتهى التمزج الى فرع سطح الصماح فيحصل الصوت وهو خطأ والا لم يدرك
الحجة ولا العدد كما في اللس حيث كان ادراكه بالمدلات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجبهة
انما كان لان الفرع يتوحد من تلك الجبهة وادراك العدد لان ضعف الصوت وقوته يدل على الفرق
والعدد لا نالو سدنا الاذن اليسر لا دركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من جهة اليسر الضعف
لو كان للعدد لم يفرق بين القوي البعيد والمضعف القريب قال ويستحيل بقاء لوجوب
ادراك الهيئة الصورية أقول الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه
انا اذا سمعنا لفظة زيدا دركنا الهيئة الصوتية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو
كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من باقى التركيبات الخمسة قال
ويحصل منه اخر أقول الصوت انما يحصل باعتبار التمزج في الهواء الواصل الى سطح الصماح
وقد بينا وجوده في الخارج فاذا نادى التمزج الى جسم كيتف مقاوم لذلك التمزج رده فحصل
منه تموج اخر وحصل من ذلك التمزج الاخر صوت اخر هو الصدا والظاهر ان هذا الصدا انما

ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات او بالعوارض

يحصل من تموج الهواء احاصل بين الهواء المتوجّه المتوجّج المقام ومبين ذلك المقام وملا من الهواء المتوجّه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال وكلام المعنى محتمل لها لان قوله ويحصل منه ان يمتثل كلا المعنيين **قال** ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا **اقول** يعرض للصوت كيفية يتميّز لها عن صوت اخر مثله فتميز في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهي حروف التماثلي وحصرها غير معلوم بالبرهان **قال** اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات ابنا لعوارض **اقول** ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين اعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان واما صامت وهو ما عداها والاضا اما متماثل كالجسم والحسين او مختلف والمختلف اما بالذات كالبحيم والحاء او بالعرض وهو اما ان يكون احدا الجسمين مثلا ساكنا والاخر متحركا او يكون احدهما متحركا والآخر بضعا **قال** وينظم منها الكلام باقسامه **اقول** هذه الحروف المسموعة تالفت تاليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سميت كلاما فخذ الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب غير المحتمل اليهما من الامر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييد وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه **قال** ولا يعقل غير **اقول** يريد ان كل انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غير وهو اطبق عليه المعتزلة والاساعرة اثبتوا معنى اخر سموه الكلام التقييد غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريد اظهارا للتمرد العبد عند السلطان فيحصل عنده في ضربه ومغاير لتخيّل الحروف لان فحيتها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ظاهرانه مغايرة للحياة والقدرة وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا واذهبوا المضروبة في نفيه وقالوا الامرا عا يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايرها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا **المسئلة الثامنة** في البحث عن المطعومات **قال** ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها **اقول** المشهور عند الاوائل ان الجسم ان كان عديم الطعم فهو التقه وتعدّ التقاهة من الطعوم التسعة وان كان ذا طعم لم ينمك عن احدا الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحوضة والماوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والذسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العقل اعني ثلاث كيفيات

وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غير ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها

جاء

١٢٠
ومنها المشهورات ولا أسماء لأنواعها إلا ترجحت الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي

لامتنها في الحقيقة وهي الكثافة واللحافة والكميية المعتدلة فإن الحار أن فعله الكيف حدثت
المرارة في الطيف الحارة في المعتدل الملوحة والباردان فعله الكيف حدث العفوصة وفي الطيف
المحوصة في المعتدل العفوصة المعتدلان فعله الكيف حدثت الدوسرة في الكيف الحلاوة وفي
المعتدل التفاهة **المسئلة التاسعة** في البحث من المشهورات **قال** ومنها المشهورات
ولا أسماء لأنواعها إلا ترجحت الموافقة والمخالفة **أقول** من أنواع الكيفيات المحسوسة الأربع
المدرجة بحاسة الشم ولم يوصع لأواعها أسماء مختصة بها كما وصوا غيرها من الأعراض بل ميزوا
بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رايحه طيبة ورابحة مننعة ومن حيث اضافتها
إلى المحل كرايحة المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية **قال**
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **أقول** لما مر من البحث عن الكيفيات المحسوسة
شرح في القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجع له القابل
في أحد جانبي قوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لأن الرجحان لا يزال
يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما وذلك الرجحان القابل للشدّة والضعف
المتوسطة بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان
إن كان نحو الفعل فهو القوة وإن كان نحو الانفصال فهي اللانفوة **المسئلة الحادية عشر**
في البحث عن الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال وملكة **أقول** هذا القسم
الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونفخ به المختصة بدوات النفس وهي أمّا
أن تكون سرية الروال ويسمى حالاً سرية رواها واما طيبة الروال وتسمى ملكة والفرق بينهما
ليس بفصل مميزة بل بعوارض خارجية وبما كان الشيء حالاً أمّ صار بعينه ملكة **المسئلة**
الثانية عشر في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها العلم وهو أمّا تصور أو تصديق
حارم مطابق تام **أقول** من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عاقل
عن حصول صورة الشيء في الدهن وإلى التصديق المجازم المطابق لتأتم وهو الحكم اليقيني بنسبة
أحد المتصورين إلى الآخر أيحاً ما أو سلباً وإنما شرط في التصديق المحرم لأن الحال لا يمكنه العلم من غير
المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنما هو الظن ويستتر المطابقة لأن الحال لا يمكنها
هو المحل المركب ويستتر الثبات لأن الحال منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو
العلم خاصة **قال** ولا يجده **أقول** اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يجده لظهور

النقيض و
النفسانية
حال وملكة
منها العلم
وهو أمّا
تصور أو تصديق
جازم مطابق
تام ولا
يجد

بحث العلم

ونقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع في محل المجردة القابل وحلول المثال معاير

ولا يمكن
الاتحاد ويختلف

فإن الكيفيات الوجدانية لظهورها يمكن تحديدها لعدانها عن تحديد الشيء بالانفخ والعلم منها
ولأن غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم غيره لزوال الدور وقال آخرون يجده فقال بعضهم ان
اعتقاد ان الشيء كذا معقفاً انه لا يكون الا كذا وقال آخرون انه اعتقاد بقبض سكون النفس كلاً
غيرها نعين **قال** ويقسمان للضرورة والاكتساب بالنظر **اقول** يريدان كل واحد من
التصور والتصديق ينقسم الى الضروري والمكتسب يريد بالضرورة من التصور ما لا يتوقف على
طلب كسب من التصديق ما يمكن تصوره في الحكم بنسبة احدهما الى الاخر ايجاباً او سلباً و
بالمكتسب ضد ذلك فهما **المسألة الثالثة عشر** في ان العلم يتوقف على الانطباع
قال ولا يذ فيه من الانطباع **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل
الى ان العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم والكره آخرون اوجبوا الاولون بان لا قد ندر كاشياء
لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدماً صرنا ونفياً محضاً فيستحيل الاضاد
اليها واجتبه الآخرون بوجهين الاول ان الثقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل
لزم ان يكون اجداراً منصف بالسواد متعقلاً له والتالي باطل فكذا المقدم الثاني ان الذهن
قد يصور اشياء متقدمة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدماً واجواب عنهما سياق **قال**
في المحل المجردة القابل **اقول** هذا استارة الى اجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلنا
عاقلاً لا يجرد عن المواد كلها والمجردة لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان الصورة المقدار
لا يلزم ان يكون مقدراً او ايضاً هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان
عاقلاً لها اما الجسم فليس محلاً قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعقلاً له **قال**
وحلول المثال مغايراً **اقول** هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان
الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جازنا حصول صورة الاضداد
في النفس ولم تجوز حصول الاضداد في محل واحد في الخارج فلم ان حاول مثال الشيء وصورته مغايراً
لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل تقدم من السكون ذكره عقيب
قال ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب قوم من الاوائل الحكماء الى ان الثقل انما يكون باتحاد
صورة المعقول العاقل وهو خطأ فاحش بان الاتحاد مح على ما تقدم ويلزم ايضاً المحال من وجب آخر
وهو اتحاد ذات المعقوله وكذلك ذهب آخرون الى ان الثقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل
المعال وهو خطأ لما تقدم ولا يستلزمه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد **قال** ويختلف

ماحتلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الامضا فابقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين

مع الاتحاد
وهو عرض
لوجود حده
فيه

ماحتلاف المعقول اقول احتلف الناس هاهنا ذهب قوم الى حوار يتعلق علم واحد بمعلومين
وسموا حوار وهو الحق لا فاقا قد يتبين ان التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وصورة
الاستاء المختلفة محتلف ماختلف فيها فلا يمكن ان يكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم
واحد بمتين وانما هو ذلك من جعل العلم امر او راء الصورة قال كالحال والاستقبال اقول
هذا استارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة وهو الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند
حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان النبي سيوحى علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم الى ذلك ما
تنت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاداعلم ان ريدا سيوحى علم بوجوده فان العلم الاول يتجدد
علم اخر لمزكوبه تعالى محلا للمحوات وان لم يرل كان هو المظن وهذا خطأ فان العلم بان النبي سيوحى
علم بالعدم الحالى والوحد في بانى الحال والعلم بان النبي موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو مشروط
له فيستحيل اتحادهما والوحد في حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابو الحسن ههنا من ان الزائد
هو التعلق بالاحالة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه سياق ريادة تحقيق في هذا الموضع
انتم قال ولا يعقل الامضا فابقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين مع الاتحاد
اقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات كحقيقة القابضة بالنفس فانه لا يعقل الامضا فا
الى العبر بان العلم بالنبي ولا يعقل تحركه عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة
الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبتنا امر حقيقة مغايرة للاضافة اذ اعرفت هذا فان الاشكال
يقوى مع الاتحاد هكذا قال المتألف والذى يلبس منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما
اذا عقل نفسه بوجه الاستكال عليه ما يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم
وهذا لا يتأتى ههنا الاستحالة اجتماع الامسال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة
انما يعقل بين الشئين لا بين النبي الواحد ونفسه فلا يتحقق علم النبي بذاته والحوار عن الاول
ان العلم انما يستدعى الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه
من غير احتياج الى صورة اخرى عن الثاني ان العاقل مرجح انه عاقل مغاير له مرجح انه
معقول فامكن تحقق الاضافة ولان العالم هو المستحصل العلوم هو المهمة الكلية وهذا هو الاول
فلان المغايرة بين العاقل مرجح انه عاقل والمعقول مرجح انه معقول متوقفة على التعقل فلو
جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التعاير دارا اما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالما بغيره
وليس المبحث فيه قال وهو عرض لوحدة فيه اقول ذهب المحققون الى ان العلم

١٢٣ وهو فعل وانفعالي وغيرهما وورق اقسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو

عرض واكثر الناس كدلالة العلم بالعرض واختلوا في العلم بالجوهر بالذين قالوا ان العلم اضافه
بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه
جوهر لان حده صادق عليه او الصورة الذهنية ما ههنا وجدت في الاعيان كانت لاف موضوع
وهذا معنى الجوهر المحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حاله النفس لا
كجزء منها وهذا معنى العرض استدلال القائلين بانه جوهر خطأ لان الصورة الذهنية يمتنع
وجودها في الخارج وانما الموجد ما هو متا له المسئلة الاولى اجتزعت في اقسام العلم
قال وهو فعل وانفعالي وغيرهما اقول العلم منه ما هو فعل وهو المحصل للاستياء
الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى مخلوقاته وكذا اذا تصورنا نفسا لم يستعد صورته من الخارج بتم
اوجدنا في الخارج ما يطابقه ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء
والارض استباهما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته قال وضرورا فاما
ستة ومكتسب اقول قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ومضى تفسيرهما واضحا
الضروري ستة لبداهيات وهي قصايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي سوى تصور
طريقهما كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من البداهيات لثاني المشاهدات وهي اما استفاد
من هو اس ظاهرة كالحكم بحرارة النار ومن احساس الماسة وهي القصايا الاعتبارية بمشاهدة قوى
غير الحسن الظاهرة او بالوجدان من النفس لا باعتبار الالات مثل ستورنا بذوا ساو بافنا لثاني
المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخنجر مؤلم
وفيتقر الى امرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن
دائما ولا اكثر يا والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس التام احد ستات وهي قضايا
مبدأ الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستعادة نور القمر الشمس
وفيتقر الى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب
في المجربات معلوم السببية غير معلوم المهمة وفي احد ستات معلوم بالاعنار من الخامس المتواتر
وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق
بين المخبرين والنقطة السادس نظرية القياس وهي قصايا يحكم بها النفس باعتبار واسط لا يبعد
الذهن عنها قال وواجب وممكن اقول العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود
بذاته والى ممكن هو ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة قال وهو

مجتزعة
العلم

تابع عليه اصالة موازنة في التظابق فزال الدور ولا بد فيه من الاستعداد اما الصوري فبالحواس واما

واما الكسبي
فان العلم
تابع بالاول

تابع بمعنى اصاله موازنة في التظابق **اقول** اعلم ان التابع بطلق على ما يكون متاحرا
 عن المتبوع وعلى ما يكون مستعدا منه وهما غير رادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم
 قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يعيد وجوده كالعلم العلي وانما المراد ههنا كون العلم والمعلوم
 متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصاله المعلوم في هيئة التظابق وان العلم تابع له
 وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم
 الذي هو الاصل عن تابعه وان العقل يجوز تقدم احكاية على المحكي **قال** فزال الدور
اقول الذي يهيم عن هذا الكلام ان احدهما ان يقال قد قسم العلم الى اقسام من جعلتها
 الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وههنا جعلت جنس العلم تابعا فزكم الدور اذ تنبئة
 الحس يستلزم تنبئة انواعه وتقرير اجواب عن هذا ان يقول نعم تنبئة العلم ما قرناه من كون العلم
 والمعلوم مطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة التظابق هو ما عليه
 المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الحلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي يحصل
 للمعلوم الخارج لا مطلقا التاخر ان يقال المتبوع يجب ان يتقدم التابع باحد انواع التقدم الخمسة
 وههنا لا يتقدم بالشرف ولا بالوضع لانها غير معقولين فيبقى ان يكون التقدم ههنا بالذات
 بالعلية او بالزمان وعلى هذا التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في الزمان
 ولا ستان علم الله تعالى الازلي والعلوم السابقة على الصور الموحدة في الخارج متقدمة بالزمان
 والمتاخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بوجع مما من انواع التقدمات بالاغتبا
 الذي كان به متاخرا عنه واجواب عنه ما تقدم ايضا **المسئلة الخامسة عشر**
 في توقف العلم على الاستعداد **قال** ولا بد فيه من الاستعداد اما الصوري فبالحواس
 واما الكسبي فبالاول **اقول** فديننا ان العلم اما صوري واما كسبي وكلها حاصل
 بعد عدمها اذا لطره البسرة تخلق اولاعاريد عن المعلوم ثم يحصل لها العلم بقية فلا بد من استعداد
 سابق مغاير للنفس فاعل للعلم فالصوري فاعله هو الله تعالى اذا القابل لا يخرج المقبول من القوة
 الى الفعل بذاته والا ليدفك منه وللقبول درجات مختلفة في القرب البعد وانما يستعد النفس
 للقبول على التدرج فينتقل من اقصى مرات البعد الى ادناها قليلا قليلا لاحل المعدات التي
 هي الاحساس بالحواس على اخلا فيها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد
 الا فاضر العلوم البديهة الكليية من التصورات والبصديقات بين كلييات تلك الحسوس

وفي الاصطلاح يبارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح احو مفارقة النوعين وتعلقه على التمام

بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك
بالمعلول
وراتبه ثلثة
وذو السبب
انما يعلم به
كليًا

واما النظرية فانها مستفادة من النفس ومن الله تعالى على اختلاف الاراء لكن بواسطة الاستعداد
بالعلوم المدهية اما في التصورات فالحادث والرسم واما في التصديقات فما لقياسيات المستند
الى المقدمات الضرورية **المسئلة السابعة عشر** في المناسبات بين العلم والادراك
قال وفي الاصطلاح يبارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح احو مفارقة النوعين
اقول اعلم ان العلم يطلق على الادراك للمور الكليته كاللون والطعم مطلقا وبطلق الادراك
على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك احرثا اعني المدرك بالجنس
لهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانا
العلم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح
فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد بدرك الادراك باصطلاح
اخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلي تحت
الجنس هو الادراك مطلقا **المسئلة الثامنة عشر** في ان العلم بالعلة يسلم
العلم بالمعلول **قال** وتعلقه على التمام بالعلة يسلم وتعلقه كذلك بالمعلول **اقول**
العلم بالعلة يقع باعتبار ثلثة الاول العلم بما هيته العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار
اخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على نقصان التام العلم بها من حيث هي
مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لا يميز
للعلة لا من حيث ماهية الثالث العلم بذاتها وما هيته ولو اوجها وعلوها وعوارضها ومعرضها
وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلمة وهو يستلزم العلم التام
بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لا ذمة لما هيته العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث
ذاتها ولو اوجها **المسئلة الثامنة عشر** مراتب العلم **قال** وراتبه ثلثة
اقول ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحض وهو عند التعقل
عمما من شأنه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علما تفصيليا الثالثة العلم
بالشيء اجمالا كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر اجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة
المحض لان في الوقت عالمه باقتداره على اجواب وهو يتصن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على
جملة التفصيل وهو **المسئلة التاسعة عشر** في كيفية العلم بذى السبب **قال**
وذو السبب انما يعلم به كليًا **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه

علم الشيء بالعلم
اعني جملته
فانما يعلم به كليًا

الانه بدون السبب محكم وانما يجب بسببه فاد اطر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا كنهه
وانما يحكم باحدهما اذا عمل وجود السبب وعدمه فانه السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالطريق
سبه اذا نوب هذا فان ذال السبب انما يعلم كليا لان كونه صاد راعن السبب يقتيد له ما مكل ايضا
وتقييد الكل بالكل لا يقتضي المحرنة وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوف شخصيا من جهة سببه
وصعاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مجموعا في شخصه كان العلم به كليا والكسوف
ان كان شخصيا فانه عند ذلك بصير كليا ويكون نوعا مجموعا في الشخص النوع المجموع في شخص
له معلول كلي لا يغير وما يستد اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل فلا يتغير
فانه كلما حصلت علل الشخص فاسبابه وحب حصول ذلك ايجز فيقال ان هذا الشخص اسبابه
كدا وكما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخص او مثله فيكون كليا بعلله المستثناة
العشر **ون في تفسير العقل قال** والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند
سلامة الالات **اقول** هو المحقق في تفسير العمل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجب
واسخالة المستحيلات لا متناع امكان احدهما عن الاخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين الملأ
والانحداد **قال** ويطلق على غيرم بالاستترار **اقول** لفظة العمل مستركه بين قولى النفس
الاسائية وبين الموجود المجردة في ذاته وفعله معا يدريج تحته عند الاويل عقول عشرة سبق
الحق فيها اما القوى النفسائية فيقال بعمل علمي وعقل علمي اما العلى فاو لمرايا لحيولائه
وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم صوري او كسبي وثابنها العقل بالملكة
وهو الذي استعداد حصول العلوم الضرورية لادراك النظريات وصاد له بتلك الالوانات
ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها
مرتبة البليد الذي تنب افكاره دون حصوله مطالبة وبين هاتين الدرجتين درجات
متفاوتة في القرب البعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه وثالثها العقل بالفعل وهو
ان يكون النفس بحيث متى شاءنا استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من المعلوم الضرورية
لاعلى انها بالفعل موجودة ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو
اخر درجات كمال النفس في هذه القوة اما العلى فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل البير
بين الامور الحسنة والقيحة وعلى المقدمات التي يستنبطها الامور الحسنة والقيحة وعلى فعل
الامور الحسنة والقيحة **المسئلة الحادية والعشرون** في الاعتقاد والظن وغيرها

منها الاعتقاد والظن
والاشارة الى ان
الاشارة الى ان

والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص ويقع فيه التصادم بخلاف العلم والسهو معد

ملكة العلم

وقد يهت

بسر ومن

النسيان والشك

تردد الذهن

بين الطرفين

وقد يصح تعلو

كل من العلم

والاعتقاد

نفسه بالآخر

ميتاير الاعتبار

لا الصور

قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه اقول الاعتقاد من الامور الصورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم وحسب مغايرها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلوي الى الثاني واطل ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان اما مثالا للعلم وهو المظهر او صدا فلا يمتنع مع احدهما قد يمتنعان او متخالفان فلا ينتعيان بالصاد الواحد والتحقيق هاهنا يقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لا تقادمتان ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه حسن لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم احد قسمي العلم قال فيتعاكسان في العموم والخصوص اقول هذا يلحقه ما مضى والذي يفهم منه ان الاعتقاد وقد ظهر انه احد قسمي العلم هو احسن منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد باعتبار اخر اعم من العلم لانه شامل للظن والجمل المركب واعتقاد المفرد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسما من العلم لو اخذ العلم التصديق بالاعتبار الا ان العلم الشامل للعلم يعني اليقين والظن والجمل المركب واعتقاد المفرد وح لا يتم التناكس لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان ياد باعتبار اصطلاحين او ما يؤدى معناه قال ويقع فيه التصادم بخلاف العلم اقول اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متصاد وغير متصاد وهذا ظاهر لكن وجه التصادم عددا على الحماة فتلحقه بالصادين فحكم بتصاد اعتقادي الضدين وقال به ابو هاشم ولا يتم حكم بان تصاد انما هو لتعلقه بالاجابات المتبادلة غير انما العلم فلا يقع فيه تصادم لوجود المطابقة فيه قال والسهو معد ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان اقول هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السهو معنى يصاد العلم وقد مر في الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو والصور من المذكر خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا قال والست تردد الذهن بين الطرفين اقول الست هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على الشارح وليس معنى قايما بالنفس وهو مذهب الاوائل وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى يصاد العلم واختاره البلخي ليجتده بعد ان لم يكن وهو خطاء لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تصادم المتعلقات قال وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالاخر فيتعاير الاعتبار لا الصور اقول اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل السبب والاضافات

والجمل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير اعتقاد الرئحان ويقبل

السنة و
الضعف و
طرفاه علم و جهل
وكسبي العلم
يحصل بالنظر
مع سلامة
خزية ضرورية

يصح تعاقبهما بجميع الاستيحاء حتى بانقسمهما ويصح تعلق الاعتقاد بالحق والاعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه
وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتقاد اذا العلم كان الترتيب
وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا مطورا فيه وكون الشيء معلوما مغايرا للاعتقاد كونه علما فلا
من تعار الاعتقاد اما الصور فلا والا لزم وجود صور لا يتناهي بالشئ الى معلوم واحد لان العلم
بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار الاعتبارين واعلم ان العلم بالعلم علم
بكيفية وهيئة العالم يقتضي الشئ الى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه
الحجائيان قال والجمل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما اقول اعلم ان الجمل يقال
على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو علم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل
العلم والاعتقاد مقابلة العلم والمملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
وهو قسم للاعتقاد اذا الاعتقاد جسد للجمل وغيره وسمى الاول بسيطا نظرا الى عدم تركبه
والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة قال والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير
اعتقاد الرئحان اقول الظن ترجيح احدا الطرفين اعنى طرفا الوجود وطرفا لعدم ترجيحا
غير مانع من النقيض ولا بد من هذا الفيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير
لاعتقاد الرئحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما قال ويقبل السنة والضعف
وطرفاه علم و جهل اقول لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض و
كان للترجيح مرات داخلية بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة و
الضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده الرئحان والجمل البسيط الذي لا يخرج معه البتة
اعنى الشكل المحض المسائل الثانية والعشرون في النظر واحكامه قال
وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة خزية ضرورية اقول قد بينا ان العلم ضروري
لا يقتصر الى طلب كسبي نظري يقتصر اليه والثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب امور ذهنية
للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء
الخارجية فالتمسك بالامور الذهنية يخرج الاخر عن ثم الترتيب الخاص قد يرد الاستحصال باليس
بجاصل وقد لا يكون كذلك والثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربعة
للنظر عن المادة والصورة والعاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات
هي اما حرد او رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق

ومع فساد احدهما قد يحصل ضدّه وحصول العلم عن الصحيح واجب

واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالماضي هو المقدّمات
والصوري هو الترتيب بينهما فاذا سلم هذا انجزان بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على
ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمع بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في
التصورات فانه اذا كان الحد مشتملا على جنس قريب فصل اخير وقدة الجنس على الفصل حصل
تصور للحد وقطعاً واليه اشار المصنف بقوله مع سلامة جثية يعنى جزء المادي والجزء الصوري
واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا يريد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم
باقائه للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولان النظر
اذا استلزم العلم لم يختلف للناس في اراءهم لاستراكمهم في العلوم الضرورية التي هي مبادئ للتفكير
وذهب المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانما متى اعتقدنا ان العالم ممكن وكل ممكن محدث
يتحصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن التهمة الاولى بقوله ضرورة
ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثيرا من الضروريات يتسكت فيها بعض
الناس ما الخفاء في التصورات ولغير ذلك وخرج الجواب عن التهمة الثانية بقوله مع سلامة
جثية وذلك لان اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح فغفلهم
عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الخلط اما في الجزء المادي والصوري فاذا سلمنا حصول
المع لكل من حصل له سلامة انجزين قال ومع فساد احدهما قد يحصل ضدّه
اقول النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضدّه
اعني الجهل وقد لا يحصل والظابط في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم
النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجا وان كانت الصورة في
الشكل الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والاحراز ان
يكون صادقة وان يكون كاذبة وهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل والا لكان الحق اذا نظر في شبهة المبطل فادة الجهل وليس كذلك ومع انه
معارض بالنظر الصحيح فان شرط الاعتقاد خفية المقدمات في الصحيح ايضا شرطناه فخرج في
الفاسد ايضا قال وحصول العلم عن الصحيح واجب اقول اختلفا للناس هنا
في المعترلة على ان النظر هو لد العلم وسبب له والاشاعة قالوا ان الله تعالى جرى عاوده
بخلق العلم النظر عقيب النظر وليس النظر هوجيا ولا مسببا للعلم واستدلوا على ذلك بان

١٣٥
ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من مجرد التصوري وشرط عدم العاية وصددها وحضورها

العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما بان في خلق الاعمال ويكون
العالم من فعله والمعتزلة لما اطلوا القول باستناد الافعال الى الحيوانية الى الله تعالى
نظروا عندهم هذا الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقيبا للنظر ونحوه ويتبع عند اسمائه
حكموا عليه بانه سبب له كما في سائر الاسباب الحق ان النظر الفعيل يجب عدم حصول العلم
ولا يمكن تحلفه عنه فان العلم قطعاً انه حتى حصل لما اعتقاد المتقدمين فانه يجب حصول
بليغة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد فكذلك النظر بالقياس عليه والحواب بالمرق بينهما ما
قال ولا حاجة الى المعلم اقول وهذا الملاحظة الى ان النظر غير كاف في حصول
المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعلم العلم ما طهره لا يتأخر وافرهما من دون
مرستد واطبق العقل على حلاله لا نه متى حصلت المقدمات لنا على الترتيب المنصوص حصل
لنا المحرم بالنتيجة سواء كان هناك معلوماً ولا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهار الاستاء لا يدل
على اسماءها مطلقاً من دون العلم وقد ارحم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف
العلم بصدقه على العلم بتصدقه الله تعالى بانه بواسطة المعرفة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى
عليه دار ولا نحتاج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى اخر ويتسلسل وهذا
اللزمان صعبان لان الدور لا يتم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك
بل هو مرسل الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدق المقدمات
التسلسل يلزم لو وجب مساوان فعل المعلم لعقولنا افعالاً على تقدير الزيادة فلا قال
نعم لا بد من مجرد التصوري اقول يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور
المتقدمين في الدفن من ترتيب حاصل بينهما لتحصيل العلم بالنتيجة وهو مجرد التصوري للنظر اذ
لو لا الترتيب لمحصلات العاقل الكسبه لجميع العقلاء ولم يقع حلل الاحد في اعتقاده وقيل لا
حاجة اليه والا لزم التسلسل واستراط الشيء نفسه وهو هو فان التسلسل يلزم لو قلنا
بامقار كل زائد الى ترتيب وليس كذلك بل المقفلة الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة
قال وشرط عدم العاية وصددها وحضورها اقول الذي فهمنا من هذا الكلام
ان شرط النظر عند العلم بالمظ الذي هو غايه النظر الا لزم تحصيل الحاصل وشرط ايضاً
عدم صددها اعم الحمل المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه ولا يتحقق النظر طرفه
وشرط ايضاً حضورها بغير حضور المظ الذي هو الغاية اذا العاقل عن الشيء لا يطلبه والنظر

ولو حوب مما يتوقف عليه عقليتان وانتفاء ضد المظ على تقدير ثبوتها كالالتكليف به عقلياً

نوع من الطلب **قال** ولو حوب مما يتوقف عليه عقليتان وانتفاء ضد المظ على تقدير ثبوتها
 كان التكليف به عقلياً **أقول** احتلما لتاس في حوب النظر هل هو عقلي أو سمعي فثبت
 المعترلة إلى الأول والأشاعة إلى الثاني وأما المعترلة فاسد لئلا على حوب النظر عقلاً بأن معرفة
 الله تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهنا ثلث
 مقدمات أحدهما أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين الأول أن معرفة
 الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً الثاني أن شكر الله
 تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضرورتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة
 الثابتة أن معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر ذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية
 قطعاً فهي كسبيرة ولا كاستسوى النظر إذ التقليد يستدأ به وصيغة المحاضر انصفت عن
 ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به هو واجب
 والألحرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لم تكلف ما لا نطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجباً
 جاز تركه أمّا أن يجب على المكلف المسروط أولاً والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً
 والأول يلزم منه تكليف ما لا نطاق له وحوب المسروط حال عدم الشرط إيجاب لغيره قدور وهو محال
 فثبت أن حوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة ولا لم يجب الثاني باطل بالمقدم مله سان
 الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم انحطاط الأدياء لأن الشيء إذا حاء إلى المكلف أمره
 بأبائه لم يجب على المكلف الامثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر فادامع المكلف
 من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يحز استناد الوحوب إلى البتة لعدم العلم بصدق ولا وجوب عقلي
 فينتفي الوحوب على تقدير الوحوب السمعي إذا عرف هذا فنقول له ولو حوب ما يتوقف عليه لعقليتان
 اثباتاً بلفظة ما إلى المعرفة والعقليتان أشار به إلى حوب لشكرو وحوب مع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء
 ضد المظ على تقدير ثبوتها يثير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب
 هو الوجوب لعقلي وضد الوجوب السمعي قوله على تقدير ثبوتها ليس لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن
 واجباً فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع وأما الأشعرية فقد احتجوا بوجهين الأول
 قوله تعالى ما كنا معدّين حتى نبعث رسولاً في التذويب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً
 قبلها الثاني لو وجب النظر لوجب ما لفائدة عاجلة والواقع مقابلها وإحالة وحصولها ممكن
 بدون النظر فوسط النظر عبث وكذا الذي يمكن لفائدة ثم قالوا ما الزممتونا به من الإلزام على تقدير

وملزوم العلم دليل والظن اشارة وبساطة عقلية ومركبة لاستحالة الدور وتفيد اللفظي القطع

ويجب تأويله
عند المتأخرين

الوجوب السمعي لازمكم على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر بان كان عقلياً الا انه كسبي
فالمكلف اذا حازه السبي وامره باتباعه كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر
والنظر لا يجلي عليه بالضرورة بل بالنظر قبيل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب
النظر وذلك يستلزم الاضمار ايضاً والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل على التعذيب المتوقف
على الرسالة على ترك التكليف السمعي ام ياقول الرسول بالعقل جميعاً بين الادلة وعن الشان ان
الفائدة عاجلة هي ذوال خوف واحلة هي ذوال الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن
الثالث ان وجوب النظر وان كان نظراً الا انه بطريق القياس مكان الالتزام ايد على الاشاعة
دون المعتزلة قال وملزوم العلم دليل والظن اشارة اقول لما كان معلقاً النظر
عما يستلزم العلم من الاعتقادات والنظ وحسب الحث عن المتعلق والمستلزم العلم يستلزم
والمستلزم للنظر سبي اشارة وقد يقال الدليل على معنى احسن من المذكور وهو الاستدلال
بالمعول عن العلة قال وبساطة عقلية ومركبة لاستحالة الدور اقول بساطة الدليل يعني بمقدّماته فان
الدليل لما كان مركباً من مقدّمات كانت كل واحدة من تلك المقدّمات جزءاً بسيطاً بالنسبة الى الدليل
وان كانت مركبة في نفس الامر اذ عرفت هذا فالمقدّمات قد تكون عقلية محضه وقد تكون مركبة من عقلية
وسمعي ولا يمكن تركها من سمعيات محضه والامر بالدور لان السمع ليس بحجة الا بعد معرفة صدق الرسول
وهذه المقدّمات اذا استعبدت بالسمع دار بل هي عقلية محضه فادنى مقدّمات التعليلات كلها عقلية
والصابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اتبانه بالقل وكل ما يتساوى طرقاته بالنسبة الى
العقل لا يجوز اتبانه بالعقل وما عدا هذين يجوز اتبانهما قال وقد يفيد اللفظي القطع
اقول قيل ان الدلالة للقطعة لا تفيد اليقين لتوقفه على امور كلها ظنيّة اللغة والنحو والتفسير
وعند الاستدراك المحاذر النقل والتخصيص والاصار والشمع والتقديم والتأخير والمعارض
العقلي والحق خلاف هذا فان كثيراً من الادلة اللطيفة يعلم دلائلها على معانيها قطعاً واتقاء
هذه المعارضها قال ويجب تأويله عند المتأخرين اقول اذا تعارض دليلان
بقيان اورد دليل عقلي وقلي وجب تأويل العقلي اتمامه تعارض الثقيلين فطال امتناع تفضيل
الادلة واما مع تعارض العمل فكذلك ايضاً وانما خصصنا الثقيل بالتأويل لامتناع العمل
لها والعلم والعمل بالثقل ابطال العقلي لان العقلي اصل للثقل ولو ابطالنا الاصل لزوم
ابطال الفرع ايضاً فوجب العدول الى تأويل الثقلي وبقائه الدليل العقلي على مقتضى قال

وهو قياس وقسيماء والقياس افتراقى واسنسانى فالاول باعتبار الصورة القريبة والبعد

اشان واعتبار

المادة القريبة

خسرة والبعد

اربعة

وهو قياس وقسيماء اقول الصريح وهو عايد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى
ثلاثة اقسام قياس واستقراء وعسيل والى الآخرين ساد بقوله وقسيماء وذلك لان الاستدلال
اقام ان يكون بالعام على الخاص وبالعكس واحدا للتمساوين والمدرجين تحت عام شامل لهما
على الاخر فالاول هو اهل فالادلة واسترفها لا فادته اليعين وهو المسمى بالقياس اخذ من المجاز
كان القياس يطلب مجازات النتيجة للمقدّمين في العلم والثاني الاستقراء اخذ من قصد القدر
قريبه فقريبه كان المستقر يتبع المحرمات والثالث التمثيل قال والقياس افتراقى واستقراء
اقول القياس اما ان يكون المطا ويقصد مدكورا فيه بالفعل والقوة والاول يسمى الاستقراء
والثاني الافتراق مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان والنتيجة
مدكورة بالفعل ويقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس باسان والنتيجة مدكورة في القياس بالفعل
ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مدكورة في القياس بالقوة
قال فالاول باعتبار الصورة القريبة والبعد اشان اقول الذي منهما من
هذا الكلام ان القياس الافتراق له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدّماته والثاني
بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب للاحقين به العارضين لمجموع المقدّمات وهو ما يسمى
باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم يتوفه شكلا لان الحد الاوسط ان
كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب ا وان كان
محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شئ من ا ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث
كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الرابع كقولنا كل ج ب
وكل ب ا وهذه المقسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران
ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدّمه والثاني باعتبار ما ذهبا في الاعتبار الاول وهو اعتبار
بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حلي وشرطي فالمحلي كما قلناه والشرطي كقولنا كلما
كان ا ب فح د وكلما كان ج د فح ز ينتج كلما كان ا ب فح ز او يقول كلما كان ج د فاب وليس
البتة اذا كان ه ز فح د او يقول كلما كان ه ز فح د وكلما كان ا ب فح ز او يقول كلما
ا ب فح د وكلما كان ه ز فاب قال وباعتبار المادة القريبة وخسرة والبعد اربعة
اقول مقدّمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدّمه مقدّمه ومجموعها لا باعتبار
صورة خاصّة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدّمات القياس اربعة مسلمات ومطوبات

والثاني متصل وانما امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف والاخير ان يعيدان الظن وتفاصيل

هذه الاستثناء
مذكور في عصر
هذا الفن
والثقل والتحرر
متلازمان
لاستلزام
انقسام المحل
انقسام الحال
فان تلتفت
عصر الوضع
للحجر والتركيب
تاما لا يتساوى
ولا يستلزم
التحرر صحة
المعقولة
المستلزمة
لا مكان للمصاحبة

ومسميات وبحيلات هذا باعتبار المادة العييدة واما باعتبار المادة القرينية فاقسنا القياس
حسنة الرهان والجدل والخطابة والشمسطة والشعر قال والثاني متصل واما تجر امران وكذا
غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف **قول** الثاني هو الاستثناء وهو صريحا الاول ان يكون
مقدمة الشرطية متصلة وينتج مرفسمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني
استثناء يقبض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو مسمان ايضا احدهما ان
يكون غير حقيقة والثاني ان يكون حقيقة غير حقيقة ضرمان ما نفع الجمع وينتج قسما منها
استثناء في عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم وما نفع المحل و
ينتج ضمنا منها ايضا استثناء يقبض المقدم لعين التالي واستثناء يقبض التالي لعين المقدم
واما الحقيقة فانها ينتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس من استثناء
عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخير ان يعيدان الظن وتفاصيل هذه الاستثناء
مذكورة في غير هذا الفن **اقول** يريد بالاخير الاستثناء والتشيل وهما يعيدان الظن
لا العلم واعلم ان تفاصيل هذه الاستثناء وبيان شرايطها مذكور في علم المنطق واما انشاؤا الكلام
اليه **ههنا قال** والثقل والتحرر متلازمان لا استلزام انقسام المحل انقسام الحال
فان تلتفت عصر الوضع للحجر والتركيب تاما لا يتساوى **اقول** هذه المسئلة وما
بعد هامن نتيجة ما احتل الثقل وقد ادعى ههنا ان الثقل والتحرر متلازمان بان كل عاقل محرر
وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان الثقل حال في ذات العاقل فذلك المحل
اما ان يقسم اول والثاني هو الماد والاول بطمان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذا الحال
اما انه يحل تمامه في حركي المحل او في احد جزويه ولا يحل في شيء منه والاول يلزم منه الانقسام
ان كان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر وتحدد الواحدان اتحادا والثاني يفيد المطا والثالث
خلافا لفرص فادانت ذلك بالبحر ان اما ان يتساويا او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار
لما فرض محرر او الثاني يستلزم وجود ما لا يتساوى من الاجزاء للصورة العقلية وذلك جسمي بل في
المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولا استلزام التحرر صحة المعقولة المستلزمة لا مكان
المصاحبة **اقول** هذا دليل احكام الثاني وهوان كل محرر عاقل ونقره ان كل محرر فانه
يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ العاقل عن الثقل انما هو المادة لا غير وكلما صح ان يكون
معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل محرر فانه يصح ان يقارن غيره

ومنها القدرة وبقارن الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالمشبه وتعلقها

بالمطربين

وتقدم الفعل

لتكليف الكافر

وللتساقي ولوروم

احد محالين لولا

منها

فقول هذه الصحة اما ان يوقف على بوب المحرمة في العقل والا والاول محال لان البوب في العقل
بوع من المقارنة فيلزم توقف مكان الشيء على وقوعه وهو بوط بالضرورة والثاني هو المطلوب هذا
الدليل عندي في غاية الصعف لان توقف مكان مقارنة المحرمة المعقول للصورة المعقولة على
بتوب مقارنة المحرمة للعقل لا يقتضي توقفا لا مكان على الوقوع اذ الامكان هنا عايد الى مغايرة
المعقول للمعقول وهي عبرة بالنون عايدا الى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير بلا يلزم ما ذكر
من المحال المسائل الثانية والعشرون في احكام القدرة قال ومنها القدرة

وبقارن الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع أقول لما وقع من البحث عن
العلم شرع في البحث عن القدرة وأشار بقوله ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية لا بها صفة
قائمة بذواتها لان نفس واعلم ان الحكم من حيث هو غير مؤثر ولا لتساوت الاحسام في ذلك وانما
يؤثر باعتبار صفة قائمة به بالصفة المؤثرة اما ان يؤثر مع الشعور ودرسه وعلى كمال التقدير اما
ان يتساهل التاثير ويختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتقدمة
في التاثير وهي القوة العقلية الثانية المقترنة بالشعور المختلفة في التاثير وهو القوة الحيوانية
اعني القدرة التي ياتي اليها من احكامها الثالثة الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتساوية
في التاثير وهو القوة الطبيعية الرابع غير المقترن بالشعور المختلفة في التاثير ويسمى النفس النباتية
اذ عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلو حوب اقتزائها بالشعور
بمخلاف الطبيعة واما الثانية فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من
حسنهما فيكون تعلقه عن تايده من حسن تاثيرها واما القدرة فلان تاثيرها مضاد لتاثيرها
والي هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع قال ومصححة للفعل بالمشبه أقول القدرة
صفة يقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان الفاعل الذي يصح منه الفعل والنزك معاً
فلو اقتضت الايجاب لم يلزم ويصح بقوله بالمشبه اي اعتبار الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل
صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحة الذات لان الامكان للممكن واجباً مناسباً الى
الفاعل فجاز ان يكون معللاً لهذا هو الذي فهمناه من قوله بالمشبه قال وتعلقها بالطربين
أقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي ان الصفة متعلقة بالصدتين
وقالت لا شاعرة انهما يتعلق بطرف واحد وهو خطاء لوقوع الفرق بين القادر والموجب قال
وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتساقي ولوروم احد محالين لولا أقول هذا مذهب

ولا يتحد ونوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في تماثلها وتقابل العجز تقابل المدد والملكة

الحكام والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقاربة للفعل والصورة قاصية بطلان هذا فان القاعدة يمكنه القيام قطعاً والاستاعة بنوامق التهم على اصلهم سيأتي بطلانه هو ان العرض لا يقع ثم المعتزلة استدلو على مقالتهم بوجوه ثلثة الاول ان القدرة لو لم يتقدم الفعل فتح تكليف الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان التكليف مالا يطاق فبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الامان حال كونه لزم تكليف مالا يطاق الثلثة لو لم يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استثناء الفعل عن القدرة مع فرض حاجتها اليها وهو تناف ظاهر بين الملازمة ان الحاجة الى القدرة انما هي لخراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة وقوله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان الفعل انما خرج بالقدرة والى هذا اشار المذاهب بقوله ولتسا في الثالث لو لم يكن القدرة متقدمة لزم ما حدث قدرة الله تعالى او قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزم احد محالين لولا اى لولا المقدم هذا ما خطر لهما في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله وللتنا في اشارة الى دليل مقاب للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو ان القدرة لو كانت للفعل وقد بينا ان القدرة يتعلق بالقدرة ولم يحصل الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزم احد محالين من تناف هذا الكلام وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم احد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنا فيهما او ايجابا باحدهما متقدم على الاخر مع فرض المقارنة **قال** ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر **اقول** لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغنائه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالصورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك الشيء مقدوراً لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يتقل ولا يتحد المقدور **قال** ولا استبعاد في تماثلها **اقول** ذهب قوم من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وسواء على اصل لهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد والا لا يمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محم واذ ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان الثالث في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد دفع هذا الدليل وجهاً ووقع القائل بها كغيرها من الاعراض **قال** وتقابل العجز تقابل المدد والملكة **اقول** العجز عند الاول

ويعاير الخلق لتصاد احكامها والعقل ومنها الالوهة واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة

ويختلف

بالقياس

ليست اللذة

خارجا عن الحال

الطبيعية لا غير

حيثما لا يكون

والله اعلم

وقد يستند

الاله الى

التفريق وكل

مهما حس

وعقلي وهو

اقوى

وجهورا المعتزلة انه عدم القدرة عما من سانه ان يكون قادرا فهو عدم ملكة القدرة وزهبا لا سحرته
الى انه معنى يضاف القدرة لانه ليس جعل العجز عدمًا للقدرة اولى من لعكس هو خطأ فانه لا يلزم
من عدم الاولوية عندهم عدمهما في نفس الامر ولا من عدمهما في نفس الامر تبوت العجز معنى قال
ويعاير الخلق لتصاد احكامها والفعل **اقول** الخلق ملكة نفسانية يصدرها عن النفس
افعال لمهولة من غير سابقه فكر ورؤية وهو مغاير للقدرة لتصاد احكامها لان القدرة
تقتضي تساوي نسبتها الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغاير الفعل لانه قد يكون
تكميلاً للمسائل **الثالث والعشرون** في الاله واللذة قال ومنها الاله
واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالقياس **اقول** من الكيفيات
النفسانية الاله واللذة والمرجع بها الى الادراك فيها نوعان من تخصصا باضافة تختلف القياس
لان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والاله ادراك المنافي فهما نوعان من الادراك تخصص كل
واحد منهما باضافة الى الملايعة والمنافرة وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد
يكون الشيء ملايما للشخص ومنافرا للآخر **قال** وليست اللذة خروجا عن الحال الطبيعية
لا غير **اقول** نقل عن محمد بن ذكريا الطيبان اللذة هي المحرّج عن الحالة الطبيعية لانها
انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات ولهذا نلتذ بصورة تشاهد من غير سابقه احسا لها حتى لا يجعل اللذة عبارة
عن الاخلاص عن اله الشوق **قال** وقد يستند الاله الى التفريق **اقول** للاله سببان
احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالاله بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد
نارغ في ذلك بعض المتأخرين بان التفرق عدمي فلا يكون علّة للوجودي وفيه نظر لان التفرق
ليس عدمًا محضًا فجاء التقليل به على ان التفرق انما كان علّة بالعرض فان العلّة بالذات انما
هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحس يوجب الاله ولا تفرق هناك وانما قلنا
المختلف لان سوء المزاج المثق لا يقتضي الثالث **قال** وكل منهما حسني وعقلي وهو اقوى
اقول يريد قسمة الاله واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة اكرروا
العقلي منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعروف وهي لذات عقلية لا تتعلق بالحس بها ونالهم
يفقدونها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا ما نترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية
لا العقلية فكيف العقلية وايضا بان الحس انما يدرك طواهر الاجسام ولا يتعلق له بالامور

ومها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل وسغاير اعتبارها بالنسبة

الى الفاعل
وغيره وقد

جملة الارادة
بالكراهة

يتعلقان
بذاتيهما بخلاف
الشهوة والنفرة
فهذا الكميتان

يقتصر الى
الحق وهو صفة

يقصر الحق
الحركة مشروطة

باعتدال
المزاج

الكليّة والعقل يدرك باطن الشيء ويميّز بين الذاتيات والعوارض ويميّز بين الجنس والفصل
فيكون ادراكه تم فتكون اللذة فيه اقوى المسئلة الواجعة الشبهة في الارادة
والكراهة قال ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم اقول من الكيفيات
النفسية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة
عن علم المحي او اعتقاده او ظنه عما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه واعتقاده بما فيه
من المفسدة هذا مدح جماعة وقال اخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا مضافا
عليه لا نأخذ من انفسنا اميلا الى الشيء وعنده مترتب على هذا العلم وهو يفرق الشهوة بان المريض
يريد شرب الدواء ولا يتمبه قال واحدهما لازم مع التقابل اقول الذي فهمناه
من هذه الكلام امران احدهما ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فالكراهة للصداحدهما
يعني احدا لمرين اما الارادة والكراهة لا لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء
والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب لاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء
نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى
قوله واحدهما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ المعلوم انما ان يشتمل فعله
على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحدا لمرين لازم لكن لا يلزم احدهما بغيره للتقابل
بينهما بل اللزوم واحد لا بغيره قال ويتغاير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره اقول

الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل
بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن رغبة
تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره فاعاده من الاعمال في وقت خاص دون غيره من سائر

الاقوات واسكانت لفعل الغير فانها لا يؤخذ هذا المعنى قال وقد يتعلقان بذاتيهما

بخلاف الشهوة والنفرة اقول الارادة قد يراد والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر
لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاص المتعلق
يقضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلّقها بذاتيهما والشهوة لا يتم
وكذلك النفرة لا ينفرد عنها لان الشهوة والنفرة انما يتعلقان بالمدرك لا بمعية اثره يجب
ان يكون موجودا فقد يتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين قال فهذا

الكيفيات يقتصر الى الحيوة وهي صفة يقتصر المحس والمحركة مشروطة باعتدال المزاج

عندنا فلا بد من التبيين وبفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والمملكة ومن الكيفيات

النفسانية
الصحة والمرض
والفرح والغم
والغضب والحزن
والهم والحمل
والحقد

عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر ثم فسر الحجة
بأها صفة يقتضي الحس والحركة ورادها ايزاحا بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد
ذلك بقوله عندنا يخرج عن حيوة واحبال لوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا يقتضي
الحس والحركة **قال** فلا بد من البينة **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط
الحياة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البينة وهذا ظاهر والا ساعة انكر اذ لك
وجوز ووجود حيوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان **قال** وبفتقر الى
الروح **اقول** الحيوة يبعث الى الروح وهي جسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط ساذجة
في العروق تنبعث من القلب حاجه الى الحيوة اليها ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم
والمملكة **اقول** الموت هو عدم الحيوة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحيوة مقابل
العدم والمملكة فاذ هب ابو علي يجازي الى ائنه معني وجودي تضاد الحيوة لقوله تعالى الذي
خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الابداد وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك
لا يستدعي كون المقدور وجوديا **المسئلة الخامسة والعشرون** في باقية
الكيفيات النفسانية **قال** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض **اقول**
الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فعدم حدها في السقاء بانها
ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها الى الجرح الطبيعي غير
ما وفة والمرض حالة ومملكة مقابلة لتلك هه اشكال فان المتضادين يدخلان تحت
جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال المملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج
وسوء التركيب تفرقا لا اتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات
الفعلية لا من الحال والمملكة وانك هو اتصافا لبدن بها فمن منقولة ان ينفع فعل وسوء
التركيب عبارة عن مقدار او عده او وضع او شكل او اسداد بحره يخل بالافعال ولا شيء
من هذه بحال ويفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة **قال** والفرح والغم **اقول**
الفرح احدا لكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعين في الفرح كون حامله الذي هو
الروح على افضل احواله في الكم والكيف الفاعل تخيل الكمال واذا هذه الاسباب
للغم **قال** بالغضب والحزن والهم والحمل والحقد **اقول** هذه ايضا من الاغراض
النفسانية واعلم ان جميع العوارض النفسانية ليس لها محرك الروح اما الى داخل او

والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والانعحاء والتغير والتقييد الشكل والحلقة

او المفصلة
كالزوجية
والفردية
فالمستقيم
اقصر لخطوط
الواصلتين
القطبتين
وكما انه موجود
فكذا الدائرة
والنظام
عن المستقيم
والمستدير فكذا
عن عارضيهما

خارج والاوّل ان كانت كثيرة كما في الفرع او قليلة كما في الحزن والثاني اما دفعة كما في
الفصل في سيرايسير كما في اللذة وقد ينفق ان يهتد الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض
لزمه عارضا كما لم فانه يوجد معه غضب حزن بخلاف المحرك كما ان يحمل الله مقتض الروح
معه اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال اسماء الضرر فينبط تاييدا ويعتبر في الحمد غضب ثابت
وعدسه هولة الاستقام وعدده صغرة المستلزا **سادس** **العشر** في

الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والاستد
والانعحاء والتغير والتقييد الشكل والحلقة او المفصلة كالزوجية والفردية **اقول**
لما فرغ من البحث عن الكيفيات لنفسانية شرع في الكيفيات بالكميات ونعني بها الكيفية
التي يعرض للكمية اولا والذات والجسم ثانيا وبالعرض اعلم ان الكمية على قسمين متصل
ومنفصل اما المتصلة فقد يعرض له كيف مثل الاستقامة والاستدارة والانعحاء
والتغير والتقييد الشكل والحلقة واما المنفصل قد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف

كالزوجية والفردية وغيرها **قال** فالمستقيم اقصر لخطوط الواصلتين بين القطبتين
وكما انه موجود فكذا الدائرة **اقول** رسم ارشيد من الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل
بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر
وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما
الدائرة فهي سطح مسنوج بخط به خط واحد داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى
المحيط متساوية فقد اختلفا للناس في وجودها فالذين انتوا ما لا يقسم من ذوات الاوصاف
نقوها والماقون اثبوها وهو احنيا والمطل لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين
المركز والمحسوس منها وبين المحيط بخط تم نقلا الى الخط الذي عند المحيط الى جزء اخر من
للمنطبق عليه فان كان الزيادة جزءا الزناه وانما نقصان جزءا ملا فانه وان كان للنقصان

اقل من جزء او الزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهرا ما كان العمل ايضا **قال** والنظام
عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما **اقول** انه ربما توهم بعض الناس ان الخط
المستقيم نضاد لخط المستدير المتساوي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب ان
موضوعهما والموضوع لهما ليس بواحد اذ المستقيم يستحيل ان يتقلب الى المستدير وبالعكس
وايضا فان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متساوية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير واد

والشكل هيئة احاطة حداً والحدود بالجسم مع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالثة المضاف هو حقيقي

ومستهور

ويجب فيه

هذا الشكل

في الخلقة

الانعكاس

والتكافؤ

في المضاف

في نفسه

بالفعل او

بالقوة ويعبر

للموجودات

اجمع وبثبوت

ذهبي والآ

تسلسل ولا

يتنفع تعلق

الاضافة

بذاتها

السمي التضا دعنها فكدا عن عارضيهما ويقيم سران احدهما ان التضا مستغن الاستقامة
والاستدارة العارصتين للخط المستقيم والمستدير والتا ان التضا مستغن المحركتين
الواقعين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطة حداً والحدود بالجسم
ومع انضمام اللون يحصل الخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حداً واحد
او حدوداً والتحقق انه من باب وكيف وانه هيئة تعرض للجسم ليس احاطة احداً لواحد او
الحدود به كالكرية والنر مع وهو مغايرة للوضع بجعة المقولة واد اعتر الشكل واللون معاً
حصلت الخلقة **قال** الثالثة المضاف **اقول** لما فرع من البحث عن وكيف وقياسه
شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعد من المقولة
كلها نسبية وهو قسم مسائل لما تقدم من المقولات وفي هذه القسم مسائل **المسئلة**
الاولى في اقسامه **قال** وهو حقيقي ومستهور **اقول** المضاف قد يقال لنفس
الاصافة اعني العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره كالبقرة والبقرة وبقال له المضاف
الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاصافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطة وبقال للذات
التي عرضت لها الاصافة بالفعل كالأب الابن وبسعي المضاف مستهور وقد يقال للذات نفسها
مضاف مستهور باعتبار كونها معرفة للاضافة **المسئلة الثانية** في خواصه
قال ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة **اقول** هاتان خاصتان مطلقتان
للمضاف لا يشاركة فيهما غير احدهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الاباب الابن فكذلك الابن
ان للابن المراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه
كما مثلناه فان لم يراع هذه الحقيقة لم يحل الانعكاس كما نقول الاباب للانسان الثانية التكاثر
في الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم صاحب التاخذها **قال** ويعبر عن الموجودات اجمع
اقول المضاف الحقيقي يعبر عن جميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر عالم حارق مارق ويقال
لنوع من الجواهر انه اب ابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير للعدد قليل وكثير ولكيف اسخن
وابرد للمضاف كالأقرب الأبعد والابن اعلى واسفل والعتي اقدم واحديث وللوضع استدانصا با
وانحاء والملك اكسى واعرى وللفعل قطع واصر وللانفعال شد وتختا وتقطعا **المسئلة**
الثالثة في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وشوته ذهبي والآ تسلسل
ولا يتنفع تعلق الاضافة بذاتها **اقول** اختلف لعقلاء ههنا فذهب قوم الى ان

الاضافة تاتية في الاعيان لان بوقية السماء ليست معدماً محضاً ولا امرأ ذهباً غير مطابق
 وقال ارون انها عدمية في الاعيان تاتية في الازهان وهو اختيار المظن واكثر المحققين
 والدليل على ذلك وجود ذكرها المضمّن احدها ان الاضافة لو كانت تاتية في الاعيان لم يلزم
 لان حلولها في المحل اعم من حلول ذلك المحلول ثمة يستدعي محلاً وحلولاً وذلك بوجوب
 التسلسل واحاط الشيخ ابو علي بن سينا ع هذا ما قال يجب ان يرجع في حل هذه الشهية
 الى جهة المضاف المطلق منقول المضاف هو الذي ماهيته معولة بالقياس الى غيره فكل شيء
 في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف كلفظ العيان
 استياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فنتبع
 ان نخرج ما له من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس
 الى غيرهما هو مقول بالقياس الى غيره لهذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس الى
 غيره لسبب غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك
 مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف
 لذاته في هذا الموضع فله وجود احملاً ووجود الابوة في الابرار ايد على ذات الابرار ذلك
 الموجود امر مضافاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته
 الى ما هو مضاف اليه بل اضافة اخرى فليكون محمولاً مضاف لذاته والكون ابوة مضافة
 لذاته وهذا الكلام على طوله غير بعيد للبطلان التسلسل الذي الرماه ليس مرجحاً ان المضاف
 الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة اخرى حتى تقسم الاستياء الى ما هو مضاف بذاته
 والى ما هو مضاف لغيره بل مرجح ان المضاف الحقيقي كالابوة يقتصر الى محل يقوم به لخصيته واحلولها
 في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل والى هذا اشار المصنف بقوله
 ولا يتبع تعلق الاضافة بذاتها اي تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا باضافة اخرى
 قال ولتقدّر وجودها عليه اقول هذا وجب ان دال على ان الاضافة ليست تاتية
 في الاعيان وتقديره انها لو كانت تبوتبة لشاكت الموجود في الوجود وامارت عنها الخصوصية وايضاً
 وجودها مثل الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدّم وجود الاضافة على
 وجودها وهو محال لشمير عليه يرجع الى وجودها فيحتمل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة
 لو كانت موجودة لزم تقدّمها على محلها لان وجود محلها صفة له فاقترابه نوع اضافة

وباروعده الشاهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته وتختصر كل مضاف مشهور بمضاف

حقيقي فيعرض

له الاختلاف

والاقتضائا

باعتبار زائد

اولا الرابع

الابن وهي

النسبة الى

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

المكان

سابق على وجود الاضافة ولما اظهير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره قال ويلزم عدم الشاهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد اقول هذا وجه ثالث ونقيره ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعلى لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيها اضافات وجودية لا تنهاهي لان الشاهي لا له اعتبار بالنسبة الى الارض ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة الصفة الى الستة ويعرض له بحسب اضافة الثلاثية وهكذا الى ما لا يتناهى وهو محال اما الاقلما يتناهي من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة دفعة واحدة مترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضافات اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهى دفعة واحدة مترتبة وهو محال تفافا واما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضافات لغيره فيلزم وجود ما يتناهى من الاعداد دفعة مع ترتيبها وكل ذلك مما رهن على استحالة قال وتكثر صفاته اقول هذا وجه رابع ونقيره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكررة لا تنهاهي لان له اضافات لا تنهاهي ذلك محال المسئلة الرابعة في باني مباحث الاضافة قال ويختصر كل مضاف مشهور في مضاف حقيقي معرض له الاختلاف الاقتضائا باعبار زائد او لا اقول المضاف المشهور كالاب يعرض له مضاف حقيقي كالبوة وكذا الابن يعرض له البتوة وكل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن ان يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهورين لا متناع فيا معرض واحد محالين واد كان كل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي معرض الاختلاف في المضاف الحقيقي كالبوة والبتوة والاقتضائا كالاخوة واجواز تم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهورين اما باعتبار زائد يحصل فمما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة تتعلق بها الاراء فيحصل جديد اضافة العشق باعتبار هذا الزائد وقد يكون الزائد في احدهما كالعالم المضاف الى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالميامن والمياسرة فاما يتضايان لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلا ما فهمناه من هذا الكلام المسئلة الخامسة في مقولة الابن قال الرابع الابن وهي النسبة الى المكان اقول لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الابن وهي نسبة المتبني الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة شئ الى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبة الى مكانه كقولنا زيدا في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من

حاشيا قسم
المضاف

حاشيا القسم
الاربعين
بالا

١٤٦
وانواع اربعة عند قومه هي الحركة والتكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث

هو القوة
او حصول

الجسم في مكانه

في حيز

بعد اذ
وجوده ضروري

ويتوقف على

المتقابلين

والعلتين

والمسؤولين

والمقدار

لحسم والمكان ولا يقبل التثنية والصف **قال** وانواع اربعة عند قومه هي الحركة والتكون
والاجتماع والافتراق **اقول** انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والتكون وهما حالنا
الجسم بامراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالنا باعتبار انضمامه الى الغير من
الاجسام **قال** فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الحسم في مكانه
هذا **اقول** هذا ان تعريفان للحركة الاول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين
اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الحسم في المكان المتعلق عنه معدنية
عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه
ممكن له وهو كمال ايضا والحسم تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكمالين
فالحركة كمال اول لما بالقوة اعني الحسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما يتقدمنا
من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق ساير الكمالات بان جميع الكمالات اذ حصلت خرجت
والكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال مرجع انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة
واما الثاني فلابد المتكلمين قالوا ليست الحركة هي حصوله في المكان الاول لان الحسم لم يتحرك
بعد ولا واسطة بين الاول والثاني والا لم يكن ما رضاء تانياتان هي حصوله في المكان الثاني
لا غير **قال** وجودها ضروري **اقول** انشوا كثر العقلاء على ان الحركة موجودة
وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كرينون واثنا عشر قالوا انها ليست موجودة
واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت مقسمة فيكون الماض
غير المستقبل او غير مقسمة فيلزم تركها من الاجزاء التي لا يتحرك الدوامان باطلان الثاني ان
الحركة ليست هي حصوله في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني
لان الحركة انتهت وانقضت ولا المجموع لاقتناع بتحقيق جريته مع انه الوجود فلا يكون موجودا
الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودة وهذه الاستدلال في مقابلة الحكم الصوري
فلا تكون مسموعة **قال** ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمسؤولين والمقدار
اقول وجود الحركة يتوقف على امور ستة احدها ما منه الحركة والثاني ما له الحركة اعني
سدة الحركة ومستمهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدء والمستمى متقابلان
لا يفتقدان في شئ واحد باعتبار واحد الثالث ما به الحركة وهو السبب العلة العلية اعلى اعلى
لوجودها الرابع ما له الحركة اعني الحسم المتحرك وهو العلة القليلة هذان هما المرادان بقوله

فما منه وما اليه قد يتحدان محلاً وقد يضادان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى

ما يقال ان
له ولواحد
العدتان
انتفى المعلول
وعنه

والعلتين الخامس ما فيه الحركة اعني المعولة التي تنفصل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر
ان المراد بقوله والمسوق اليه اد المعولة يربط الحركة اليها بالقيسة السادسة الزمان الذي يقع
فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة **قال** فما منه وما اليه قد يتحدان
محلاً وقد يضادان ذاتاً وعرضاً **اقول** فما منه وما اليه قد يكون محلاً واحداً لكن لا باعتبار
واحد كما لفظ في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدء الحركة المستديرة ومتمى لها لكن باعتبار
وقد يتغير محلهما كما في الحركات المنقصة ثم قد ننصا الى المحل في المتكثرة ما ذاتاً كما في الحركة من السواد
الى السافر وعرضاً كما في الحركة من اليمين الى الشمال **قال** ولهما اعتباران متقابلان احدهما
بالنظر الى ما يقال له **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد منهما منه وما اليه
اعتبارين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعني ذ المبدء والتمتية والثاني بقباس كل واحد
الى صاحبه فالاول قياس الصايغ الثاني قياس التضا وذلك لان المبدء لا يضاف لمتتمى
لانفكا كهما نصوراً بل يضاف الى المبدء فان المبدء مبدء الذي المبدء وكذا المتمى اما اعتبار المبدء
الى المتمى فانه مضاد له اذ ليس مضافاً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا هدماً ومملكة فلم يبق الا التضا
وهذان الاعتباران اعني التضايف التضا د متقابلان واعلم ان ههنا اشكالا وجوان يقال
الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين في المبدء والمتمى قد يعرضان للجسم احدى وجوان
ان الضدين قد يجتمعان في جسم واحد اذ يمكن الجسم موضوعاً قرياً لهما وحال المبدء والمتمى
هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغيرة بقي ان يقال هل لا يتأتى
في الحركات المستديرة وقد ثبته المتك على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً ويكون وجه الخلاص عدم
اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه متمى ينبغي عنه كونه مبدءاً وفيه ما فيه **قال**
ولواحد العدتان انتفى المعلول **اقول** قد بينا انه يريد بالعلتين هنا الفاعلية
اعني المحرك والقابلية اعني الممرك وادعى تعاريفها على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركاً
لنفسه بل انما يحرك بقوة موحدة اما فيركا لطبيعة او خابرة عنه لانه تحرك لذاته لا ينقت
الحركة اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة
لاجزائها فيكون كل جزء منهما ما قيا بقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضي ان لا يوجد الثاني
لا متناع اجتماع اجزائها في الوجود فلا يوجد الحركة وقد فرضناها موجودة هف والى نفى الحركة
استار بقوله انتفى المعلول **قال** وعنه **اقول** هذه حجة على ان الفاعل الحركة ليس هو

فخلاف الطبيعة المختلفة المستزقة في حال ما والمسوب اليه اربع فان بسايط الجواهر فوجد دفعة ومركبا

تعد بعد
اخرها والمضاد
تابع وكذا
متى والحجة
دفعة ولا
يعقل حركة في
مقولى الفعل
والانفعال
ففى الكم
باعبارين
للدخول الماء
القارورة

القابل اعني نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها
الحركة لزعموها لكل جسم فكان كل جسم متحركا هفتم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة
لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتقلت الحركة واستار
هذا الدليل بقوله ونعم اى عم ما فرضنا معلولا وهو الحركة ما مطلقا او الى جهة معينة على ما
الوجهين فيه قال بخلاف الطبيعة المختلفة المستزقة في حال ما اقول هذا جواب
عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد يقتضى الحركة ولا يلزم دوامها
بدوام الطبيعة ولا عوجها بعومها وتقرير الجواب ان نقول لطبايع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها
للمحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها الى هذا اشار بقوله المتألفه وايضا الطبيعة لم يقل انها
مطلقا علة للحركة والا لزم المحال بل انما يقتضيه في حال ما وهو حال خرج الجسم عن مكانه
الطبيعى اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبعى فلا يقتضى الحركة واليه اشار بقوله المستزقة
في حال ما قال والمسوب اليه اربع فان بسايط الجواهر فوجد دفعة ومركبا فاعده بعد
اجزائها اقول يريد بالمنسوب اليه ما يوحى في الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في اربع
مقولات لا غيرها الكم والكيف والايين والوضع ولا يقع فيما سؤد ذلكا الجواهر فقسما بسيطا ومركبا
فالسبب يوحى دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تقدم بعد احد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذا التزم
بان حال الحركة والمركب ليس بياق حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضا قال والمضاف تابع
اقول المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدأ تابع لغيره فان كان متبوعه قابلا للثبوت
والضعف قبلها هو والا فلا قال وكذا متى اقول ذكر الشيخ في النتيجة ان متى يوجد
للجسم توسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان متى
انخر وقال في التفتا يستبر ان يكون حال متى كحال الاضافة وان الانتقال لا يكون فيه بل يكون
في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك المتغير فيعرض لسببه في التبدل قال والحجة
دفعة اقول مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لاننا قد بينا انها عارية عن نسبة التعلق
فان حصل وقع دفعة والا فلا حصولا لعل لا يعقل فيه حركة قال ولا يعقل حركة في مقولى الفعل
والانفعال اقول هاتان المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبر الى التشنج ان كان بين كمال التبر
لا يمكن الانتقال من التبر بل من البرودة اذ التبر قد عد وانقطع وان كان كماله كان الجسم حال واحد على حال
الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هفتم قال ففى الكم باعبارين للدخول الماء القارورة

المكبوة عليه ولصدع الايتة عند الغليان وحركة اجزاء المغتذى في جميع الاقطار على التناسب في الكيف

لاستحالة

المحسوسة

مع الحزب بطلان

الكون والبرزخ

لتكذيب

الحس هنا

المكبوة عليه ولصدع الايتة عند الغليان **اقول** لما بين ان الحركة يقع في اربع مفولات
وابطل وقوعها في الزايد تسرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وانبدأ بالكم وذكر ان الحركة
تقع فيه باعتبارين احدهما التخلل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة
مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسامية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على المقدار
الزائد على الجسم بل لا نتقال من نوع منه الى نوع اخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة
هذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا كتبت على الماء فان كان بعد المص داخلها الماء
والا فلا مع ان الخلا والملا في الماين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن بداخل القارورة
له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتا لباني لضرورة امتناع الخلا مقدار اكبر
غير طبيعي فاذا كتبت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود
المستحلف عن الهواء الخارج بالمص الثاني ان الايتة اذا ملئت ماء وسند راسها شدا محكما
وغليت بالنار فانها تنسق وليس ذلك بعد احلة اجزاء النار لعدم الثقب في الايتة فبقي ان يكون
ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندى في هذين الوجهين نظروا ان افاد الظن **قال** وحركة اجزاء
المغتذى في جميع الاقطار على التناسب **اقول** هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار
النمو واعلم ان النامي بزيادة جسمه بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست مطلقة بل اذا
دخلت اجزاء حديد عليه وسبتهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشتر هذا بالتمسك والفرق
بينهما ان الواقف في النمو قد يسهن كما ان المتزايد في النمو قد يهذل وذلك لان الزيادة اذا احدثت
المنا في الاصل ودخلت فيها وسبتهت بطبيعة الاصل وانفذت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو والشبح قد يسهن لان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت
ولا يقوى المغتذى على تعريقها والنمو فيهما فلا يتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون
ناميا وان تحرك لجهة الى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمو في اللحم لكن المستمع باسم النمو انما حركة
الاعضاء الاصلية **قال** وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الحزب بطلان الكون والبرزخ
لتكذيب الحس **اقول** لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث في الكيف
اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يقتضى بصيرة الماء البار دحا على التدريج
وبالعكس وكذا في الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الاراء لم يتفق على هذا
فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافتروا في الاعتقاد عن الحرارة المحسوسة في الماء الى

وتصاد الأولين المتضاد ولا مدخل المتقابلين الفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تستد فيكون الحركة سريعة

ويضعف

فيكون بطيئة

ولا يختلف

عنهما الماهية

وسبب البطء

الماثرة الخارجية

او الداخلية

لا تختلف

السكنات

والأما احسن

بما انصف

بالمقابل ولا

اتصال لذوات

الزوايا والاعطاف

لوجودها بين

أني الميلين

قال وتصاد الأولين المتضاد **اقول** من الحركات ما هو متصاد وهي الداخلة تحت جنس
الحركات الصاعدة والهاطئة صلة تصادها ليس تضاد المتحرك لا مكان صعود الحرك والنار ولا تضاد المتحرك
لصدور الصعود عن الطبع والقسر لا الزمان لعدم تصادها ولا ما فيه لا اتحاد المساواة فيهما فلا يبق الا
ما منه وما اليه واليه اشار بقوله وتصاد الأولين المتضاد اي وتصاد الأولين يقتضي التضاد وعن
بالأولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانها غير متضاد **قال**
ولا مدخل المتقابلين والفاعل في الانقسام **اقول** الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة
في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع الشاوي في السرعة والطور بانقسام المتحرك فانها
عرضه حال فيه والحال في المنقسم يكون لا تنقسم بانقسام ما يدر اعني المساواة فان الحركة المفتضة
نصف الحركة الى متبناها ولا مدخل للمتقابلين اعني ما مر وما اليه في الانقسام والفاعل وذلك كله ظاهر
قال ويعرض لها كيفية تستد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف
عنهما الماهية **اقول** يعرض للحركة كيفية واحدة تستد تارة ويضعف اخرى ويكون الحركة
باعتبار سندها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا يختلف
ماهية الحركة هاتين الكيفيتين لو هي الأولان هذه الكيفية واحدة واعني لا يختلف بالقياس
الى غيرهما ما هو سريع بالنسبة الى شئ قديكون بطيئا بالنسبة الى غيره الثاني اننا تنقسم الجنس
الواحد من الحركة الى الصاعدة والهاطئة متلا وتنقسم ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان
ليستاهم تنتين حتى يكون عرض احدهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان لوالذلك الجنس
وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة **قال**
وسبب البطء الماثرة الخارجية والداخلية لا تختلف السكنات والأما احسن بما انصف بالمقابل
اقول اعلم ان المنكبين ذهبوا الى ان تختلف السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاختلاف بالبطء
والاويل لما امتنع عيدهم ووجدوا لا يتجزئ في الحركة امسع استناد البطء الى تختلف السكنات
بل اسندوه الى الموانع الخارجية كالملاحة الحركات الطبيعية الى الداخلية كالميلول الطبيعية في
الحركات القسرية لانه لو كان تختلف السكنات سبباً للبطء لما احسن بما انصف بالمقابل يعني انه
يلزم عدم الاحساس بالحركات المنصف بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدر في مسئلة الجوز
لا يتجزئ **قال** ولا اتصال لذوات الزوايا والاعطاف لوجود زمان بين اني الميلين **اقول**
يردان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهاطئة

والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ويعرض للساطرة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعمل الجهنس ولا

انواعه بما
يقضي الدور
الجهنس المنج
وهو النسبة
الى الزمان
او طرف الحصول
فيه والزمان
مقدار الحركة
من حيث
التقدم والانتقال
العارض لها
باعتبار اخر

المتحرك قسرا امور ثلاثة الحركة القسرية والمسئل القسري هو القابل للشدّة والضعف القوة
المستفاعة من القاسر وهي باقية لا تستند ولا تضعف وتحدد الميول ما لم يحصل للشيء الذي
يتمحرك فيه المتحرك تلبس وتضرب مع عن القود ميه ميطل القوة القسرية بالكتابة قال والطبيعي
السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز
ومنه قسري كالحجر اواقف في الهواء ومنه ارادى كسكون الحيوان وارادته في مكان ما والطبيعي
من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا والحركة الطبيعية المستندة الى الطبيعة لا مطلقا بل
عد مقارنة امر غير ملائم **قال** ويعرض الساطرة مسايلها للحركة خاصة **اقول** من
الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل وسه ما هو مركب كحركة الغاية على الرمي واذ اخلفا
في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرمي وان كانت ليست بغيره لكن اذا نظر الى حركة النملة
الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احد الحركتين مساوية
للاخرى حدث للنملة نوات السبنة الى الامور الثابتة وان فصلت احدهما الاخرى حصل لها حركة
بقدر فضل احدهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحريك الجسم
الواحد بالذات حركتين الى جهة وجهتين **قال** ولا يعمل الجهنس ولا انواعه بما يقتضي الدور
اقول الذي حطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم
في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في
الحصول انما ان يوجد قبل الحصول ولا فان كان الثاني لزما الدور وان كان الاول فار اقص
ادع الجهنس الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة المسئلة السادسة
في المتق **قال** الجهنس المتق وهو النسبة الى الزمان او طرف الحصول ميه **اقول** لما فرغ
من البحث عن مقولة الاين شرع في البحث عن المتق والمراد بها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه
بالحصول ميه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصياحة في النهار واما غير
حقيقي كالصلوة فيه والفريق بين المتق الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتق الواحد استند
فيه كثير بخلاف الاين الحقيقي **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر
العارض لها باعتبار اخر **اقول** الحركة بعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتقدم باعتبار
فان الحركة لا بد لها من مسافة يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك
ويعرض لاجزائها تقدم وتاخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان اجزاء من الحركة

جها لحي

مقدار الحركة

١٥٣
وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدم اليه الطرف كالنقطة

وعدمه الزمان

لا على التدرج

وحدوث العالم

يستلزم حدثه

السادس الوضع

وهو هيئة

تعرض للجسم

باعتبار

نسبتين

الحاصلة في الحركة المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان الحركة في المسافة يتجاذبها الحركة ويحصل للحركة تعدد عدل بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدمها من حيث التقدم والتأخر العارض لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والا لزم الدور والاضار بقوله باعتبار اخرى باعتبار اومعيا ولا اعتبار الزمان قال انما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها **اقول** هذه المقولة التي هي التي انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما يعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة باعتبار عرض صفات متغيرة كالأجسام التي يعرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة **قال** ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدم اليه **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان احدهما ان وجود معرض المتغيرات وعدمه لا يقتضي الزمان لانه متأخر عن المتغيرات لانه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معرضها فلولا فتقر وجود المعرض وعدمه اليه لزم الدور الثاني ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضه للنسبتين للذين احدهما الزمان معرض هذه النسبة ووجود هذا المعرض عدمه لا يقتضي الزمان والا لزم النسبة **قال** والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدرج **اقول** الطرف يعني به الان فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما احتاره روح من نفى اجزاء المفردة كوجود النقطة في الجسم عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك لان عدم الشيء قد يكون في ان كالأجسام وغيرها من الاعراض الفارقة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الاول ان يكون العدم على التدرج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدرج كاللأمامة وكعدم الان **قال** وحدوث العالم يستلزم حدثه **اقول** قد يتبين فيما تقدم ان العالم حادث والزمان من جملة يكون حادثا بالضرورة والاريل ناعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عن المسئلة السابعة في الوضع **قال** السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين **اقول** الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظة الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء تحت يثار اليه اشارة حسية انه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع لهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض لثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية وهذا هو المقولة المذكورة هناك كاليقار فانه يفتقر الى حصول نسبة الاجزاء ونسبته له الى الامور الخارجية مثل كون راس لقايم من فوق ورجلاه من اسفل ولولا

حجب الفهم

وغير تضاد شدة وضعف الشائع الملك وهو ستة الممالك الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل

هذه النسبة لكان الانتكاس واما الى هذا استار بقوله ما عاين رنستين اي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض واعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية قال وفيه تضاد شدة وضعف
اقول قد يقع في الوضع تضاد كالمقام والانتكاس فاما ههنا وحود يتان بينهما عاينه
الخلاف ومتعادتان على موضوع واحد فيكون متصديقتين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف
فان الامتصاص الانتكاس وذهب لان الشدة والضعف المستلزمان لثابت في الملك
قال الشائع الملك وهو نسبة الملك اقول قال ابو علي ان مقولة الملك لم احصاها
الى الان ولست اكون عبارة عن نسبة الحكم الى حواله او لبعض احواله كالنسخ والتخم
منه ذاق كحال الهرة عداها بها وسر عصى كبعدن الاسنان عند تمصيرها اما المظلم فانه حصل
هذه المقولة وبين انها عبارة عن نسبة الملك قال يرحمها الله ما عاين المتقدمون عنها ليعاد
مختلفة كالحدة والملك المستلزمان لثابت في مقولة الفعل والانفعال قال الثامن
والثاسع ان يفعل وان يفعل اقول ما نانا مقولتان ذهبا لا وابل الى انهما تابان
عينا وهما عايرتان عن تابن الشيء في غيره والتاثير والتاثير في وجوده من اذا قطع
قبلها فعل وانفعال فان الحكم ما اذا لا خرق فيل له هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه
واستقر اطلق عليه لفظة المصدر قال والحق ثبوتها ذهنا والا لزم التمس اقول
المظلم ذهب بها الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف لا وابل في ذلك وجعلها تين المقولتين
امر من ذهبتين لا تتوت لهما عينا والا لزم التسلسل وجهه الرومان نوبها يستدعي
علة مؤثرة فيهما فملك العلة تسبب التاثير لهما ولها نسبة التاثير عنها وذلك يستدعي
ثبوت نسبتين احريين وهكذا الى ما يتساهى المقصد الثالث اتيان الصانع تعالى صفات ثبوتها
وغير فصول الا في وجوده تعالى قال المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى في
واتاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجد ان كان واجبا فهو المظلم والاستلزام
لاستحالة الدور والتسلسل اقول يريد اثبات واجبا لوجود تعالى في بيان صفاته وما يحور
عليه وما لا يحور وبيان افعاله واثاره وابتدئاته وجوده لانه الاصل في ذلك كبر الدليل
على وجوده ان نقول هما موجودا بالضرورة فان كان واجبا فهو المظلم وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر
موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المظلم وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان
واجبا فالمظلم وان كان ممكنا تسلسل اود وقد تقدم بطالا بهما وهذا برهان قاطع اشار اليه في

والحق ثبوتها
ذهبا والا لزم
التمس المقصد
الثالث في
الصانع تعالى
وصفات ثبوتها
وغير فصول
الفصل الاول
في وجوده الموجد
ان كان
واجبا فهو المظلم
والاستلزام
لاستحالة
الدور
والتسلسل

جناب الانتكاس

الثاني صفاته وجود العالم بعد عدمه يعني لا يحاط بالواسطة غير معقولة ويمكن عرض الواجب الامكان

للاثر باعتبار

مختار

الكتاب العبري بقوله اوله كيف يرتب ان الله على كل شيء شهيد وهو استدلال الحق والمتكلمون
سلكو طريقا اخر فقالوا العالم حادث ولا يبدله من حادث فلو كان محدثا تسلسل اودار وان كان قد
ثبت المطلقان القدم يستلزم الوجود هذه الطريقة انما تهتدى بالطريقة الاولى فلهذا اختارها
المطالع على هذه **الفصل الثاني** في صفاته تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انه تعالى
قادر مختار قال الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه يعني لا يحاط **اقول** لما فرغ
من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى ابتداء بالقدرة والدليل
على انه تعالى قادر انما قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لموجد وترا قد مر ما مضى
حادثا اعنى العالم والتالى بتسميه باطل بيان الملام من ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه
وذلك يستلزم ما قد مر من قدره فضاء حادثا او حدوث المؤثر وبهزم التسلسل فظهر ان المؤثر
للعالم قادر مختار قال **والواسطة غير معقولة** **اقول** لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه
شرع في انواع من الاعتراضات للنص مع وجه المحلص منها وقصر بهذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على
ان المؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جار ان يكون الواجب انما جالدا ثم معقولا ثم مؤثرا
على سبيل الاحياء وتقرير الحواجز هذه الواسطة غير معقولة لا تاقد بينا حدوث العالم بجملة
واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى بثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سوا
غير معقول قال ويمكن عرض الواجب الامكان للاثر باعتبارين **اقول** هذا جواب عن سؤال
اخر وتقريره ان المؤثر انما ان يستجمع جميع محمات المؤثرية اولا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه
واجبا والا فمقتضى ترجيح المخرج زايد فلا يكون المحمات ماسرها موحدة ههنا ولما لا ترجيح من غير
مخرج وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجما لجميع المحمات استحالة صدور الاثر عنه ولا يمكن
تحقق القادر لانه على تقدير حصول جميع المحمات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل
فلا يتحقق المكسرة من الطرفين وتقرير الجواب ان الاثر ليس له نسبة لوجود الامكان باعتبارين فلا يتحقق
الموجب بل من الترجيح من غير مخرج وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو ان
يكون المؤثر المختار ما خذ مع قدرته التي يتولى طرفا الوجود والعدم بالشيء اليها ومع داعية الله
يرجع احد طرفي وجه الفعل بعد هانظر الى وجود الداعي القدرة ولا تنافي بين هذا الوجود بين
الامكان نظرا الى مجرته القدرة والاختيار وهذا كما ادفرصنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجبا
من جهة عرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الصد وعمومية العلة يستلزم عمومية
الصفة

في قولهم القادر يخرج احد مقدورية على الاحوال المخرج قال واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم
اقول هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان يقول لا ثباتا حاصل في الحال بواحد فلا يكون مقدورا
اربعه وما امتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ان لا ثم معد وحال القدرة ولا يقول ان القدرة حال عدم الاتر
يفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال ايضا
الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال كما أنه مشروط بالاستقبال المشع في الحال اذ اكان كذلك فلا قدرة عليه في
الحال عند حصول الاستقبال يعود الكلا لا نأقول القدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في
الاستقبال قال وانتفاء الفعل ليس فعل الصد اقول هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان القادر لا يتعلق
فعله بالعدم ولا يتعلق فعله بالوجود اما بنا المقدرة الاولى فلا ان الفعل يستدعي الوجود والامتناع وهذا
ممتنع في المعدوم اما الثانية ولا تكمل فتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والتحرك واذا انتهى إمكان الترك انتهى
امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ليس لا
يفعل عبارة عن فعل الصد قال وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اقول يريدنا
ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مداه لا شاعرة وحالها المتكلمون في ذلك فلا ان الفاعل يفتقر
قالوا انه تعالى قادر على تبيين واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والجوس
ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله حي محض وعاقل الشر شرير والثنوية وهو
الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبح لا ته يدل على الجهل
او الحاحه وذهب الحلبي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العدم لانه اما طاعة وسعده ودهججائيا
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العدم لانه اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله
احداثه والعدم هذه المقالات كلها ماطلة لان مقتضى لتعلق القدرة بالمقدور اما هو
الامكان اذ مع الوجود لا مناس لا تعلق والامكان سائر في الجميع فينت الحكم وهو صحة التعلق في هذا
اشار الصفة بقوله وعمومية العلة اي الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور والجواب
عن شبهة الجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلها فلم يجوز اسادها الى تبيين واحد وايضا
الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء وشررا بالقياس الى اخره يصح
اسنادها الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحكام حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينال
الامكان الذاتي المقتضى لصحة لتعلق القادر وعن شبهة الحلبي ان الطاعة والعبث صفان لا يقتضيان
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائي ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد اع لقادر او على ايها المسئلة

١٥٧
والاحكام والتجريد واستناد كل شئ اليه دلائل العلم والاحير عام والتغايير اعتبارية

حجج العلم

الثانية ترى انه تعالى عالم **قال** والاحكام والتجريد واستناد كل شئ اليه دلائل العلم
اقول لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً واسترع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفيته علمه واستدل على
كونه تعالى بالموجود ثلثة الاول منها للبتكليس والاخران للحكام الوجه الاول انه تعالى فعل الاموال
الحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدم الاول محسنة لان العالم اما ملكي او عنصري واما الحكمة
والاقتان فيهما طمساهد واما الثانية مصروية لان الضرورية قاضية بان تغيير العالم يستحيل منه
رفع الفعل المحكم المتقدمة بعد احدى الوجه الثاني انه تعالى مجرّد وكل مجرّد عالم بذاته وبغيره اما
الصغر فانها وان كانت ظاهرة لكن بياها ياتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بحسب ولا
جسماني واما الكبري فلا في كل مجرّد فان داته حاصله لذاته لا غير وكل مجرّد حصل له مجرّد فانه عاقل
لذلك المجرّد لا مالا ينعى بالتعقل الا الحصول فاذا في كل مجرّد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرّد عالم بغيره
فلا في كل مجرّد امكن ان يكون معقولاً وكل ما يمكن ان يكون معقولاً وحده امكن ان يكون معقولاً مع
غيره وكل مجرّد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك لغير ما ثبوت المعقولة لكل مجرّد مظاهر لان المانع
من التعقل انما هو المادة لا غير واما صححة التقارن في المعقولة فلا في كل معقول فانه لا ينفك عن
الامور العامة واما ثبوتها فليترجح لان امكان مقارنته للمجرّد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل
لان نوع من المقارنة يتوقف على التيقن على توترمه واما بطلان المقارنة هو امكان التعقل
وهذا الوجه اثبات مدكورة في كتب العقلة الوحدانية ان كل موجود سواء ممكن على ما ياتي في
في باب الواحدية وكل ممكن فانه مستند الى الواجبات ما استدل ابو سايط على ما تقدم وقد سلف
ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعقول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره **قال**
والاحير عام **اقول** الوجه الاخير من الادلة الثلثة الذاتية على كونه تعالى عالماً تدل على عموميت
علمه بكل معلوم وتقديره ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالماً به سواء كان
جسدياً او كلياً وسواء كان موجوداً قائماً بذاته او عرضاً قائماً بغيره وسواء كان موجوداً في الاعيان او متعللاً في الازمان لان
وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضا فستد اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر موجودي او عدلي ممكن او مستحيل
ولا يفرع عن علمه شئ من الممكنات ولا من المستعصيات وهذا رهان شريف فاطع **قال** والتغايير
اعتبارية **اقول** لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات
الواردة على الخالفين وابندا باعتراف من نفي علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل اجاب
عنه وحدهم للعلم به وتقريب الاعتراض ان نقول لعالم اضافة بين العالم والمعلوم ومستلزم للاضافة

ولا يستدعى العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنه لأن نسبة الحصول البراسد من نسبة الصور المعقولة لنا

وتغير الإضافات
ممكناً
اجتماع الوجوب
والامكان
باعتبارين

وعلى كلا التقديرين فلا بد من المعايير بين العالم والمعلوم لا معارفة في علمه بداته والجوانب المغايرة
قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وهذه ذاتها تعالى من حيث لها عالمها معارفة لها أنها
معلومة وذلك كاف في تعلق العلم **قال** ولا يستدعى العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنه لأن
نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا **أقول** هذا جواب عن اعتراضه وأوردته
من نفى علم الله تعالى بالماهيات المعيارية له ونفى الاعتراض أن العلم صورة متساوية للمعلوم في العلم
ولو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لم يحصل صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك
يستلزم تكثره تعالى كونه قابلاً لاعتدال ومحال لا تارة وتارة تعالى لا يوجد شيئاً يتمايزان ذاته بل
يتوسط الأمور الحالة فيه وكل ذلك بطريقه وتقريره الجوانب العلم لا يستدعى صوراً مغايرة للمعلومات عنه
تعالى لأن العلم هو الحصول عند المحرر على ما تقدم فلا ريب أن الأشياء كلها حاصلة له لا أنه مؤثرها
وموحد حاصله لا أثر للمؤثر أشد من حصول المتيقن لقائله مع أن الشيء لا يستدعى حصول صورة
معايرة للذات الحاصل ما نأداً اعقلاً دواتاً لم يفتقر إلى صورة معياره لذاته تامة إذا ادركنا
شيئاً ما بصورة يحصل في دهاننا ما نأندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار
صورة أخرى والا لم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا ما نفرد بها بل بمشاركة
من المعقولات حصول العلم بالموجودات الواجب الوجود الذي يحصل له الأشياء من داتنا بغيره ومن غير
اقتدار إلى صورها وإلى ما كانت ذاته سبب الكل موجود وعلمه بداته علة لعلمه بآثاره كانت ذاته
وعلمه بداته العلتان متعايرتين بالاعتبار متحدين بالذات فكذلك معلوله والعلم به متحدان بالذات
متعاربان بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف في شرح الآثار
وهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لم تباغض حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك
قال وتغير الإضافات يمكن **أقول** هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى
بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم والألا تنفذ المطابقة
لكن الجزئيات الزمانية متغيرة ولو كان معاومة الله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علمه تعالى
مع وتقرير الجواب أن التغير هذا إنما هو في الإضافات لا في الذات لأن الصفات الحقيقية كالقديرة
التي يتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور وعند علمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الإضافات جارية لاها
اعتبارية لا تحقق لها في الخارج **قال** ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **أقول** هذا
جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتحدات قبل وجودها وتقرير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتحد قبل

١٥٩ وكل قادر عالم حتى بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست اية

على الداعي

والآلة للتسلسل

او تعدد القدماء

والنقل دق

على انضمام الادراك

والعقل على سحالة

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

الالات

تحدده لزم وجوبه والا لجاز ان لا يوجد فيغلب علمه تعالى جهلا وهو محج والحوايا ان اردتم بوجوب علمه تعالى
انه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لا نثر تعالى علم داته ويعلم المعدومات ان اردتم بوجوب المطابقة
لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لا حق لا سابق فلا يبا في الامكان الذاتي والمهذا اشار بقوله ويمكن اجتماع
الوجوب بالامكان باعتبار ابن المسئلة في الثالث في انه تعالى حتى قال وكل قادر عالم
حتى بالضرورة اقول اتفق الناس على انه تعالى حتى واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن
كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال آخرون انه من كان على صفة لاحله عليها فيصح ان يعلم
ويقدر والتحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا ريادة تعالى ذاته فالحجوة صفة موقوتة رادقة على الذاتي لا
فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حيا لان نبوء
الصفة فرع عدم استحالتها المسئلة الرابعة في انه تعالى مريد قال وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى اقول اتفق المسلمون على انه تعالى
مريد لكنهم اختلفوا في معناه فابولكسين جعله نفس الداعي على معنى ان علمه تعالى عا في الفعل من
المصلحة الداعية الى اليجاد وهو المحض والارادة وقال النجاشي انه سلبى وهو كونه تعالى غير مغلوب
مستكره وعن الكشي انه راجع الى انه عالم بافعال نفسه وامر بافعال غيره وذهب الاشعرية النجاشية
والنجاشية الى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقا ان الله تعالى رحد بعض
الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها الى القدرة فلا يذ من تخصص غير القدرة التي تساهل اليجاد مع
تساوى نسبتها الى اجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المحض هو الارادة وايضا بعض الممكنات
مخصص بالايجاد في وقت دون اقبله وبعده مع التساوى فلا يذ من مرجح غير القدرة والعلم
قال وليست زائدة على الداعي والاورم التسلسل او تعدد القدماء اقول اختلف
الناس ههنا فذهب الاشعرية الى اثبات امر زائد على داته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا
فقال ابولكسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف وقال ابو هاشم ان ارادته
حادث لا محل قالت لكرامته ان ارادته حادث في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف ان ارادته لو كانت
قديمة لزم تعدد القدماء والثالث باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثا متاخر ذاتا فلا محل ان
التسلسل لان حدثا والارادة في وقت دون اخر يستلزم ثبوت ارادة محضتها والكل فيهما كالكل فيهما
المسئلة الخامسة في انه تعالى سميع بصير قال والنقل دل على انضمام الادراك
والعقل على استحالة الالات اقول اتفق المسلمون كانه تعالى سميع بصير واختلفوا في

حجج الاشعرية

وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفس في غير معقول وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه

وجوب الوجود

يدل على

سرهديته

ونفي الزايد

معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علم بالمسموعات والمبصرات وانت لا اشعرية وجماعة من المعتزلة صغرة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فإن القرآن قد دل عليه إجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقا إنما يكون بالآلات جسمانية وكذا غيرها من الإدراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب أبو الحسين وأما إلى صفات زائدة غير مقتصر إلى الآلات في حقه تعالى المسألة

السادسة في أنه تعالى متكلم قال وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفس في غير معقول أقول ذهب المسلمون كافة إلى أنه تعالى متكلم فاختلّفوا في معناه المعتزلة أنه

تعالى واحد حروف وأصوات في أحسام دالة على المراد وقالت الأشاعرة أنه متكلم بمعنى أنه قائم بذاته بمعنى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عدم معنى واحد ليس بامر ولا شيء ولا خبر ولا غير ذلك من أساليب الكلام والمضاح استدلال على ثبوت الكلام بالمعنى الأول لما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور ولا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على المراد وقد انتفت المعتزلة والأشاعرة على إمكان هذا لكن الأشاعرة ابتغوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول ولا عقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا شيء ولا خبر ولا استحباب وهو قديم والتصديق موقوف على التصور قال وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه

أقول لما أثبت كونه تعالى متكلماً وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق المسلمون عليه لكن لا يمتشي على أصول الأشاعرة أما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب فيجب بالضرورة والله تعالى منزّه عن القبايح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصح الكذب عنه تعالى المسألة السابعة في أنه تعالى باق قال وجوب الوجود يدل على

سرهديته ونفي الزايد أقول اتفق المبتنون للمصنف على أنه تعالى باق وبدا واختلّفوا في ذهب الأشعرية إلى أنه باق ببقاء يقوم به وذهب آخرون إلى أنه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف والدليل عليه أنه تعالى باق لما تقدم به من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم والآل كان ممكناً والاعتراض الذي يورد ههنا وهو أنه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت ومنعنا في وقت آخر يدل على سوء فهم مورد لأن ما هيئت حينئذ بالنظر إليها حجة بين الوقتين تكون قابلة لصيق الوجود والعدم ولا يفتى بالممكن سوى ذلك اعلم أن هذا الدليل كما يدل على وجوب بقاء يدل على انتفاء المعنى الذي يثبت أبو الحسين الأشعرية لأن وجوب يقتضي الاستغناء عن

الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فكون ممكاه **المسئلة الثامنة** في انه تعالى قال
قال والشريك اقول هذا عطف على الزايد وجوب الوجود يدل على نفى الزايد نفى الشريك
واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم
من وجوب حوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لنتا ركا في مفهوم كون كل واحد
منهما واجبا لوجود فاما ان يتميز الاول والثاني يستلزم المطلوب هو انتفاء الشركة والاقل يستلزم التركيب
وهو بطر والا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد مر ضناه واحاهف اما العقل **المسئلة التاسعة**
في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات **قال والمثل اقول** هذا عطف على الزايد ايضا
وجوب الوجود يدل على نفى الزايد ونفى الشريك ونفى المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وحال غير اونها
فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الدوات واعمالها الفها بحالة توجب الاحوال الاربعه وهي الحيثية العلية
والقادية والوجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب شاك في بطلانه فان الاشياء المتشابهة
تشارك في لوازمها فلو كانت الدوات متساوية حازا انقلابا لتقدم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة
المسئلة العاشرة في انه تعالى غير مركب **قال والتركيب بمعانيه اقول** هذا عطف
على الزايد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفى التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فانه مفترقا الى
اجزائه لناخره وتعليلها بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفترقا الى الغير يمكن فلو كان الواحد
تعالى مركبا كان ممكنا هف فوجوب الوجود يقتضي نفى التركيب لعلم ان التركيب يكون عقليا وهو التركيب من الجنس الفصل
وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منقسم عن الواحد
لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاخرى فلا جنس لا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء احسن والعقلية
المسئلة الحادية عشرة في انه تعالى لا ضد له **قال والضد اقول** هذا عطف
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقبه غير
من الدوات على المحل او الموضوع مع التناهي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه التحول فلا ضد له بهذا
الغير ويطلق ايضا على مساو في القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا يشارك في القوة تعالى
المسئلة الثانية عشرة في انه تعالى ليس بمختير **قال والتخيّر اقول** هذا عطف
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى التخيّر عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء
وخالف فيه المجتمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان مختيرا لمتفك عن الاكوان الحادثة وكلها لا يتفك
عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هف يلزم من نفى

جاء في التفسير

خلف في المثل

جاء في التفسير

جاء في التفسير

جاء في التفسير

الحجوة والحلول

الحجوة والحلول

الحجوة والحلول

الحجوة والحلول

الحجوة في الحجية المسئلة الثالثة عشر في انه تعالى ليس بحال في غيره قال والحلول
 اقول هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم
 متفق عليه بين اكثر الفلاس وحالف فيه بعض الصارم القائلين بانه تعالى حال في المسيح وبعض
 الصوفية القائلين بانه تعالى حال في مدن العارفين وهذا المذهب سلك في سخافة لان المعقول
 من الحلول قيامه بوجوده بوجوده على سبيل الطبيعة بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى متفق
 في حقته تعالى لاستلزام الحاجة المستلزمية للامكان المسئلة الرابعة عشر في
 الاتحاد عنه تعالى قال والاتحاد اقول هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود
 تسام في الاتحاد لا تناقضاً ان وجوب الوجود يستلزم الوحد فلو اتحد غيره لكان ذلك الغير
 ممكناً يكون الحكم الصادق على المكنى صادراً على المتحدية فيكون الواجب ممكناً وايضاً فلو اتحد
 بغيره لكانا بعد الاتحاداً اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدماً احدهما فلا اتحاد
 ايضاً ويلزم عدماً الواجب فيكون ممكناً المسئلة الخامسة عشر في نفي الحجوة عنه تعالى
 قال والحجوة اقول هذا حكم من الاحكام اللزمية لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد
 وقد نازع فيه جميع المجتمة فانهم ذهبوا الى انه في جهة واصحاب ابن عبد الله من الكرام اختلفوا فقال
 محمد بن هبصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا هابة لها والبعد بين وبين العرش ايضاً غير متناه وقال
 بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجتمة وهذه المذاهب كلها فاسدة
 لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل الاكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً المسئلة السادسة عشر
 عشر في انه تعالى ليس محلاً للحوادث قال وحلول الحوادث فيه اقول وجوب الوجود
 ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد ومخالف فيه الكرامية والدليل على الاتحاد
 ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب ايضاً قال القصة
 للحادث ان كان ذاته كان ازيلت وان كان غيره كان الواجب مقتراً الى الغير وهو محال لان كان صفة
 كمال استحال حلول الذات عنه وان لم يكن اسخا لاقصاف الذات به المسئلة السابعة عشر
 في انه تعالى غنى قال والحاجة اقول وجوب الوجود يتنافى في الحاجة وهو معطوف على الزايد
 وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي في الحاجة ولا ته
 لو افترق الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير يحتاج اليه لا مكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب
 في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير بهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك

والا لمطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال الصفات زائدة عينا والرؤية

الغير فانتفى الدور لا نقول هذا بناء على ان صفاته تعالى رايدة على الذات وهو باطل كإسقاطه
وايضاً فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجمعة التي تؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليخرج بلزم
الدور الملح لان افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك
الصفة او عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه
الشيخ ابن سينا **المسئلة الثامنة عشر** في استحالة الالم واللذة عليه تعالى قال
والالم مطلقا واللذة المزاجية **اقول** هذا ايضا عطف على الزايد فان وجوب لوجوبه
نفى الالم واللذة اعلم ان اللذة والالم قد يكون من نواع المراح فان اللذة من نواع اعتدال المزاج الالم
من نواع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب لوجوهانه تعالى
ليستحيل ان يكون جسما فيدققان عنه وقد فتن بالالم ادراك المنان في اللذة ادراك الملايم فالالم
هذا المعنى منفي عنه لان واجب الوجود لا منافي له واما اللذة هذا المعنى فقد اتفق الاويل على ثبوتها
لله تعالى لانه مدرك لكل الموجودات اعني ذاته فيكون متلذذا والمصدا كانه قد ارتضى هذا القول
وهذا مذهب ابن تومنت وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ المنند عليه يستدعي الاذن الشرعي
المسئلة التاسعة عشر في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعتبار قال
والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا **اقول** ذهب الاساعرة الى ان الله تعالى بما فاعلم
بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات يقتضي الفاد رتبة والعالمية والحجية وغيرهما من باقي
الصفات وابوها ستم اثبت احوالها غير معلومة لكن يعلم الذات علمها وجماعته من المعتزلة ان الله تعالى
صفات زائدة على الذات وهذه المداهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور عنه
لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنا او حالا او صفة غيرها
لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادرا الى صفة القدرة ولا في كونه
عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزايدة عينا لانه تعالى موقوف
بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحفيفة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار **المسئلة**
العشرون في انه تعالى ليس بمزجي **قال** والرؤية **اقول** وجوب الوجود يقتضي
نفي الرؤية ايضا واعلم ان اكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى المجسم جوزوا رؤيته لا اعتقادا
انه تعالى جسم لو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاساعرة خالفوا جميع العقلاء كافتقارها
وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي

جنس في الالم واللذة

جنس في المعاني والاحوال

جنس في الرؤية

رسالة موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على إمكان

واشتراك العلوك
لا يدل على
اشتراك العلوك
مع منع التعلييل
والحصر

الحجة والحجة عنده فيتمنى الرؤية بالضرورة لأن كل من في جهته يشاء إليه بانه هناك اوها ويكون
مقابلها في حكم المقابل ولما انتهى هذا المعنى عنه تعالى امتنع الرؤية **قال** رسال موسى لقومه
اقول لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والاشاعة قد احتجوا بوجود اجابهم
عنها الاول ان موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتعة لم يقع عنه السؤال والجواب ان السؤال كان من موسى
لقومه ليتبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى لن يؤمن لك حتى ترى الله جهرة فاختلص الصاعقة
وقوله **اقول** لما فعل الشفها **اقول** والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل **اقول**
تقرير الوجه الثاني لم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال الى ربها باطرة والنظر المقترون بحرفه
يفيد الرؤية لانه حقيقة في تقليد الحدقة نحو الطائفة الساسا للرؤية وهذا ممتنع في حقيقة تعالى لا يتفاجأ
عنه فتعين ان يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة للنظر الحقيقي واستعمال لفظه السبب
في المستمن احسن وجه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر اذا اقترن به حرفا لا يفيد
الرؤية ولهذا يقال نظرته الى الهلال ولم اره وان لم يتعين هذا المعنى للارادة امكن حمل الآية على غير
وهو ان يقال ان الى احد الآلاء ويكون معنى ناظرة اى منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف تقديره
الى الثواب بها ناظرة لا يقال الانتظار سبب العلم والاية سبقت لبيان التتم لا فاقول سياق الآية
يدل على تقدم محال اهل الثواب العقاب على استقرارهم في الجنة والناظر بقوله وجود يومئذ ناظرة
بدليل قوله تعالى وجود يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فان في حال استقرار اهل الثواب
في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى واذا كان كذلك فانتظار التتم بعد اليشارة بها لا يكون
سببا للتم بل سببا للفرج والسرور ونظارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليد يقين في وقت فانه يشرب ذلك
وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب التتم ويقضيه بارة الوجه
قال وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان **اقول** هذا جواب عن الوجه
الثالث للاستعرية وتقرير احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى على استقرار
الجبال والاستقرار ممكن لان كل جسم فكونه ممكن للعقل على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية
على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبال والحركة واستقرار الجبال حال الحركة مح فلا يدل على
الامكان المعلق **قال** واشتراك العلوك لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعلييل والحصر
اقول هذا جواب عن شبهة الاشاعة من طريق العقل استدلوها على جواز رؤيته تعالى تقرير
ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك ويستدعي علة مشتركة ولا مشترك

بينهما إلا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدى ويكون عدمه لم يبق
 إلا الوجود فكل موجود يتضح رؤيته وأنه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه الأول المنع من
 رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لأن استزاهما في صحة الرؤية فإن رؤية الجود مخالفة
 لرؤية العزل الثالث لأن الصحة ثبوتية بل هي معدى لأن حسن صحة الرؤية وهو الامكان عندك
 فلا يفتقر إلى العلة الرابع لأن المعلوم المشترك يستدعي علة مشتركة فأنه يجوز اشتراك
 العلل المختلفة في المعلومات المتساوية الخامس لأن الحكم في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل
 على العدم مع أن استيعاباً هو الامكان وجاز التعليل به وإن كان عدمياً لأن صحة الرؤية عندية
 السادس لأن الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على أن يمنع من كون الحدوث
 عدمياً لأنه عبارة عن الوجود المسنوب بالغير المسنوب بالملك السابغ لا يجوز أن يكون العلة هي الوجود
 لشرط الامكان أو بشرط الحدوث والشرط لا يجوز أن يكون عدمية لأن المنع من كون الوجود مشتركاً
 لأن وجود كل شئ نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغير
 الوجودات لأنه نفس حقيقة ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يحالفه علة لذلك
 الشئ التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقضي فإنه حاز وجود ما في حقه تعالى أما ذاته أو
 من صفاته أو بقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابل له ضاوهي يمنع في حقه تعالى وجود الحكم غير المسئلة
الحادي عشر من باب الصفات قال وعلى ثبوت الجود أقول هذا
 عطف على قوله على سره ديتان وجوباً لوجود يدل على سره ديتان وعلى ثبوت الجود واعلم أن الجود هو
 ما ينبغي للمستفيد من غير استفاضة منه والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن
 يستفيض منها شيئاً من صفة حقيقته أو اضافية فهو جود وجماعة لا ويل نفوا الغرض عن الجود وهو
 باطل سياق بيانه في باب العدل **قال والملك أقول** وجوباً لوجود يدل على كونه قلاله
 ملكاً لأنه عني عن غيره ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل
 شيء مقتضى الير لا أن كل ما عده ممكن أنما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لا أنه ملوك له فقط لير
 في تحقق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستحق لهذه الصفات الثلاثة **قال والتمام وفوقه**
أقول وجوباً لوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوقاً لتماماً ما كونه تاماً فلا أنه واحد على
 ما سلف واجب من كل جهة بمنع تميزه وانفعاله وتجدد شئ له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو
 حاصل له بالفعل وأما كونه فوق التمام فلا أن ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستقاً **قال**

جاء بآية الضم

١٤٦
والحقيقة والخيرية والحكمة والتجبر والفهم والقيومة وأما اليد والوجه والقدم والكرو

والرضا والتكوين

مراجعة الى

ما تقدم

الفصل الثالث

في افعال الفعل

المتصف بالاول

اما حسن او قبيح

والحسن اربعة

والحقيقة **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى اعلم ان الحق يقال للثابت
مطلقا والثابت دائما ويقال على حال القول والمعقد بالنسبة الى القول والمعقد اذا كان مطلقا
وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول العقدا ليه والله تعالى واجب لتبوت والذوام
غير قابل للعدو والمطلان وذاته احم من كل حق وهو يحقق كل حقيقة **قال** والخيرية **اقول**
وجوب الوجود يدل على تبوت وصفا بخيرية لله تعالى لان الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة
عن عدو كمال الشيء مرجح هو مستحق له واحد الوجود يستحيل ان يعد عسرة شيء من الكمال لان
فلا يتطرق اليه الشرية نوحه من الوحد فهو محض **قال** والحكمة **اقول** وجوب
الوجود يقتضي صفا لله تعالى بالحكمة لان الحكمة تدل على ما عرفت من الاشياء وقد يرد بها صدد الشيء
على الوجه الاكل ولا عرمان اكل من عرفت انه تعالى وهو حكيم بالعلم الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية
الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا **قال** والتجبر **اقول** وجوب
الوجود يقتضي وصفا تعالى بكونه جارا لان وجوب الوجود يقتضي استداد كل شيء اليه فهو يجب
ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود **قال** والفهم
اقول وجوب الوجود يقتضي صفا تعالى بكونه فاعلا والخيرية انما يقهر العبد بالوجود والتخصيل
قال والقيومية **اقول** وصفا تعالى بكونه واحبا الوجود يقتضي وصفا بكونه قيوما
انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استغناؤه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته حقيقة
استغناؤه اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره **قال** وأما اليد والوجه والقدم والكرو
والرضا والتكوين فمراجعة الى ما تقدم **اقول** ذهب بالحسن الاشهر الى ان اليد صفة وراء
القدرة والوجه صفة معايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة معايرة للقاء
وان البرحة والكرو والرضا صفات معايرة للارادة واثبت جماعة من الحقيقة التكوين صفة معايرة
للقدرة والتحقق ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم للفصل الثالث في افعاله وفيه مسائل
المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين **قال** الفصل الثالث في افعاله بالفعل
المتصف بالاول **اقول** لما وقع من اثباته تعالى بيان صفاته
شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ما يتعلق بذلك من المسائل
وبذا بقسمه الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم مشفق عليهم
بين المعنوية وأما الاشاعة فاتهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما استفادوا من الشرع فكما امر

جاء العبد

فما شاء
فما شاء
فما شاء

الشرع به فهو حسن وكلما هي عنه فهو قبيح ولو لا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما هي عنه
لا بقصد لقيح الى الحسن والاويل ذهو الى ان من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل
العلمي قد سنع ابو الحسن على الاشاعة باستياء رديته وما سنع به فهو حق اذ لا يمتشي قواعد الاسلا
بارتكا بما ذهب اليه الاشعرية من تحويز الصالح عليه تعالى بتحويز اخلا له ما الواجب ما ادرك كيف
يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حذره ابو الحسن بانه ما حذ
عن قاد رمتع به وحدا القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل بلزم الذر على ان الفعل
اعم من الصادع قادرا وغيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث ما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه
وهو مثل حركة الساهي التام وما ان يوصف هو متسا حسن قبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم موجب
بخلافه والحسن اما لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل
والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب
او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب اذ يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم
وهو المكروه قد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعه الواجب المندوب والمباح والمكروه ومع الحرمان يبقى الاحكام
الحسنة والقيح خمسة **قال** وهما عقليتان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع **اقول**
استدل على ان الحسن والقبح امران عقليتان بوجوه هذا اقلها وتقريره انا علم بالضرورة حسن بعض
الاشياء وقبح بعضهما من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يحرم بحسن الاحسان ويدع عليه يقيم الاساءة والظلم
ويذم عليه هذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستقدا من الشرع يحكم البراهمة والملاحدة من
غير اعتراف منهم بالترايع **قال** ولا تنقائهما مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان
يدل على ان الحسن والقبح عقليتان وتقريره انما لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انما لو علم حسن الاشياء وفحما عقلا لم يحكمه بقبح الكذب فجاز وقوعه
من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزمه بقبحه واذا اخبرنا في شيء انه حسن
لم نجزمه بحسنه لتحويز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقيح وان ينهانا عن الحسن لا تنقائهما حكمته تعالى على
هذا التقدير **قال** ولجأ التماكس **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن
الحسن والقبح عقليتين لجاز ان يقع التماكس في الحسن والقبح بان يكون ما اتوهما حسنا قبيحا والعكس
وكان يجوز ان يكون هناك ام عظيمة يعتقدون حسن مدح من اساء اليهم وذم من حسن كما حصل لنا
اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى لقضايا العقلية

ربحوا التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات وتكاثرها قل القبيحين مع امكان المخلص والجبر باطل واستغناء

وعلمه يدل على استغناء القبيح عن افعاله

الاوامر الواهي الشرعية ولا العادات قال ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات

اقول لما استدل على مدح من اتقن الحسن والقبح العقليين سرع في الجواب عن شبهة الاشياء

وقد احتجوا بوجه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينهم وبين العلم

وبإدراك الكل على الجبر والتالي باطل بالوحدان فالمقدمة مثلهما الشرطية ظاهرة لان العلوم الصورية

لا يتفاوت ولجواب المنع من الملازمة فان العلوم الصورية قد تتفاوت وتتفرع التفاوت في التصورات بقوله

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات إشارة الى هذا الجواب قال وارتكابا قل القبيحين

مع امكان المخلص قول هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاسعرية احدهما قالوا لو كان

الكذب قبيحا لكان الكذب مقتضى تخليص النبي من يد الظالم قبيحا والثاني باطل لانه يحسن

تخليص النبي فالمقدمة مثلهما الثانية قالوا لو قال الانسان لا كذب في غدا فان حسن منه الصدق بايضا

الوعد لمحسن الكذب ان قبح كان الصدق قبيحا يحسن الكذب لجوابيهما واحد ذلك لان

تخليص النبي راجع من الصدق ويكون تركه اقبح من الكذب فيجبر ارتكابا دني القبيحين وهو الكذب

لاشتماله على المصلحة العظيمة الواجبة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غيره لانه اذا كذب

في الغد فعل شيئا غير حقا قبح وهو الغر على الكذب فعله ووجه واحد من وجوه الحسن فهو الصدق

واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب الغر على الكذب هو وجه الحسن وفعل وجه واحد من وجوه

القبح وهو الكذب ايضا قد يمكن التماس عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورير او ياتى

بصورة الاخبار والكذب من غير قصد اليه لان جهة الحسن والتخاص هو غير منفكة عن جهة القبح هو

الكذب هو غير منفكة عنه فاهو حسن لم يقبل قبيحا وكذا ما هو قبيح لم يقبل حسنا قال

والجبر باطل اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينبغي الحسن والقبح

العقليين والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما ياتي والجواب الطعن في الصغر وسياتي بالبحث

فيها المسئلة الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يجمل بالواجب قال واستغناء

وعلمه يدل على استغناء القبح عن افعاله تعالى اقول اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه

تعالى لا يفعل قبيحا ولا يجمل بواجب نافع الاشعرية في ذلك واستندوا بالقبايح اليه تعالى الى الله عن ذلك

والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له ادعيا الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف

عن فعل القبيح وليس له ادعيا اليه هو قادر على كل مقدور ومع وجود المقدرة والادعيا يحيل الفعل

وانما قلنا ذلك لانه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة وهو عما لم يحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم

جوابه في الجبر

مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العت ولا يلزم عوده اليه

وارادة القبيح
وكذا ترك
ارادة الحسن
والامر والنهي

بالضرورة ان العالم بالقبيح المعنى عنه لا يصد عنه العالم بالحسن القادر عليه اذ اخلا من جهات المصدرة فانه
يوجد به ان الفعل بالنظر الى اتمه ممكن واجب بالنظر الى علة وكل ممكن مستند الى قادر فان علة
التمائم بواسطة القدرة والذاعى فاذا وجد فقد تم السبب عند تمام السبب يجب حود الفعل وايضا
لو حاز منه فعل القبيح والاخلال بالواجب لا يتوقع بوقوعه وبعده لا مكان لطرق الكذب عليه
وكذا صرنا اظهر المعجزة على ذلك الكاذب ذلك يقضى الى الشك في صدق الانبياء ويتبع الاستدلال
بالمعجزة عليه **المسئلة الثالثة** فانه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه
لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق **اقول** ذهب العلماء كآفة الى انه تعالى قادر على
القبيح الا الطام والذليل على ذلك اننا قد بينا بسببه قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون
منه حجاب قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل والحاجة وهما مستحيلان وحقه تعالى
والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصلى ولهذا عيب
المص الا استدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **المسئلة الرابعة**
فانه يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العت ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلف
الناس هنا فذهب المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض لا يفعل شيئا لغرض فائدة وذهب الاشاعرة
الى ان فعله تعالى يستحيل فعلها بالاعراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع
لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه قبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد
فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك لغرض والله تعالى يستحيل عليه التقصان والجواب لتقصننا يلزم
لوعاد الغرض والتمتع اليه اما اذا كان الغرض عايدا الى غيره فلا كما تقول انه تعالى يحلق العالم ليقهر
المسئلة الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال** وارادة القبيح
قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي **اقول** ذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات
من المؤمنين والكافرين سواء وقعت ولا يكره المعاصي سواء فعلنا ولا وقال الاشاعرة كل ما هو واقع فهو
مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وهما الاول انه تعالى احكم لا يفعل
القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته بيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه
الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي احكم اغايا امر بما يريد لا بما يكره وينهى عما يكره لا بما
يريد فلو كانت الطاعة من الكافر مكره لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما
نهى عنها وكان الكافر مطيعا بقره وعدم ايمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى عنه وهو المعصية واضمح

هذا من غير

هذا من غير الطاعات

وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبة غير لا زمتها العلم تابع والضرورة قاصية باسئنا دافعا لما اليها والواجب

للداعي لا ينافي
القدرة كالواجب

عما ذكره وذلك باطل قطعا **قال** وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبة غير لا زمتها العلم
تابع **اقول** لما فرغ من الاستدلال شرعا في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل
لكل موجود فيكون القبايح مستندة اليه ما رادته والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة اليها
الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر ليراد ان يكون
الله تعالى مغلوبا ومن يقع مراده من المرهدين هو الغالب الجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما
يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى ايقاع
الطاعة من الكافر مطلقا سواء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت لثلاثة قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه
وجب ما علم عدمه امتنع فاذا علم عدمه وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والا لكان مريدا
لما يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مر تقرير ذلك **المسئلة السابعة**
في اتا فاعلون **قال** والضرورة قاصية باستناد افعالنا اليها **اقول** اختلف العقلاء
هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد اعلل افعاله بنفسه اختلفوا فقال ابو الحسن ان العلم بذلك ضروري
وهو الحق الذي ذهب اليه المعتزلة ان الله استدل لا في واقعه بل في صفاته قال ان الله تعالى
هو الموجد لافعال العباد وضاقتهم اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان بمهرلة نقولنا
طال وعنى وقال ضرار بن عمرو والتجاء وحفص القرطبي وابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث
لها والعبد مكسب لم يجعل لقدرة العبد ان في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى
وهذا الاقتران هو الكسب فسر القاض الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة
ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق من الاساعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين
والمنشأ التوجه الى الضرورة ههنا فانا فعلنا بالضرورة الفرق بين حكمة الحيوان والاختيار وحكمة الحيوان
منشأ الفرق هو اقتران القدرة في احدا الفعلين به وعدمه في الاخر **قال** والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة كالواجب **اقول** لما فرغ من المذهب شرعا في الجواب عن شبهة الخصم وبقرينة الشبهة
الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن بتجوز لا صدوره او امتناع لا صدوره والثاني
يستلزم الجبر الاول اما ان يتخرج فيه الصدور على لا صدور بل يخرج الاول والخروج والثاني يلزم منه الترتيب
لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال الاول يستلزم التمام والانتفاء الى ما يحب مع الترتيب وهو يتبع
التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرته العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعيه ذلك
لا يستلزم الجبر فان كل فاد رفاثة يجب عنه الا عند وجود الداعي كفا في حق الواجب تعالى فانه

جمله في ان العباد فاعلون
باعتبار افعالهم

والإيجاد لا يستلزم العلم الأمع اقتران القصد نيكتفى الاجمال ومع الاحتجاج يقع مراده تعالى والحدوث اعتباراً

وامتناع الجسم

لغيره وتعدّر

المماثلة في بعض

الافعال لتعدّر

الاحاطة

الدليل قائم في حقه تعالى ووجه الخاص ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من اكثرهم حيث حوزوا من القائل
 ترجيح احد مقدمي على الاخر من غير مرجح وبه اجابوا عن شبهة التي اوردوها الفلاسفة عليهم فما ادرى
 لهم ان الجواب بذلك مسموعا هناك ولم يكن مسموعا ههنا **قال** والايحاد لا يستلزم العلم الا
 مع اقتران القصد بيكتفى الاجمال **اقول** هذا الجواب عن شبهة اخرى لهم وتقريها ان العبد لو كان
 موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان
 التالى انما حال الحركة فتفعل حركات جزئية لا بعقلها وانما تقصد الحركة الى المنتهى ان لم يقصد جزئيا
 تلك الحركة والجواب ان اليجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالارواح
 الصادرة عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي اليجاد نعم اليجاد مع القصد يستلزم العلم
 لكن العلم الاجمالى كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدء والمنتهى **قال** ومع الاحتجاج
 يقع مراده تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريها ان العبد لو كان قادرا على الفعل
 لزوجتماع قادرين على مقدور واحد والتالى باطل فالمقدم مثله ببيان الشرطية انه تعالى قادر على
 كل مقدور ولو كان العبد قادرا على **يقول** لا اجتماع قدرته وقدرته الله فمعلوم ان الله تعالى
 فلا تلو اراد الله ايجادا واراد العبد انما به فان وقع مراد ان اوجد ما لمز اجتماع النقيضين ان
 وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراد الله تعالى ان قدرته
 اقوى من قدرته العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل احده بعض الاشاعرة من الدليل الذى يستدل
 به المتكلمون على الواحدية وهناك يقتضى لتساوى قدرتي الالهين المفروضين اما ههنا فلا
قال والحدوث اعتبارى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهى ان
 الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التى بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز ان نفعل
 الحدوث وتقري الجواب ان الفاعل لا يؤثر الحدوث لانه امر اعتبارى ليس بزايد على الذات ولا لزم التسلسل
 وانما يؤثر في الماهية ترى مغايرة لنا **قال** وامتناع الجسم لغيره **اقول** هذا جواب عن شبهة
 اخرى لهم وهى ان لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة الصحيحة للتعلم وهى الحدوث
 والجواب ان الجسم يتبع صدوره عن الاجل لحدوث حتى يلزم نفي الامتناع بل انما امتنع صدور عنا
 لاننا اجساما والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر **قال** وتعدّر المماثلة في بعض الافعال لتعدّر الاحاطة
اقول هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء وهى ان لو كنا فاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلنا
 اول من كل جهة لوجود القدرة واليتم والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالى اننا نقدر على ان

ولا نستري الحجة بين معلما وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متاؤل ومعارض بمثلها والتزج

معنا

لكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحجة
ومقدارها ونوع الجوابات بعض الافعال يصدر عنها في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول
مثل كثير من الحركات والافعال ومعها يتعد علينا في ذلك لانه متمتع ولكن لعدد الاحاطة الكليته
بما فعلناه اذ لا فان مقادير الحروف والريضة لم يصدر عنها مثلها الا على سبيل الاتفاق **قال**
ولا نستري الحجة بين معلما وفعله تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان الصانع
للانسان لكان بعض افعال الصانع من فعله تعالى لان الاعمال حير من القرعة والحمازير والتالي باطل
بالاجماع فالمقدّم مثله والجوابات ليست الحجة هي هنا منتصرة لانكم ان غنيم بان الايمان حيرانه اضع
فليس كذلك لان الايمان هو فعل يتاق مصير على المدن ليس فيه حيرة عاجل وان غنيم به انه حيرها فيه
من استحقاق المدح والثواب به بحلا والقرعة والحمازير لا يكون الايمان حيرا بنفسه انما الخير هو
ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب حيث يكون المدح والثواب
حيرا وانفع للعبد من القرعة والحمازير لكن ذلك من فعله تعالى اعلم ان هذا الشبهة ركيكة جدا
وانما اوردناها المصنف حها لان بعض التوبة اورد هذه الشبهة على صواب من عمره فادع لها والتوفيق
لاحكامها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان
العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي بالاجماع باطل فالمقدّم مثله والشبهة
ظاهرة فانه لا يحسن مناسك غير با على فعلنا والجوابات الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته
وتعريضها اياه وتكليفه من حضور اسبابه والاعتدال على شرايطه **قال** والسمع متاؤل ومعارض
بمثلها والتزج معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة التقليدية بطريق اجمالي ونفريه انهم قالوا قد ورد
في الكتاب العبري ما يدل على انهم كفوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون ختم الله على قلوبكم
ومن يريد ان يضلّه يجعل صدره ضيقا حوا والجواب ان هذه الايات متاولة قد ذكر العلماء تأويلها
في كتبهم وايضا فهم معاوضت عن لها قد ضمتها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات الدالة على ان
الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغفروا ما باهتكم
بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من فعل سؤا يجزيه كل نفس بما كسبت رهينة كل امر بما كسبت ههين
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الي اخوها التاني الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان
وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزى منكم
تقولون وبرايم الذي في ولا نور وادرة وزر اخوي لتجزي كل نفس بما تسعي هل تجزون الا ما كنتم تعملون

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن اعرض عن ذكرها ولنا الذين اشتروا الحياة الدنيا الذين
 كفروا بعد ما عاهدناهم للثبات لا اله الا الله على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في الثقات الاختلاف
 والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت لذي حسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وكذا
 الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظالم للعبيد
 وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون مثيلا الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
 والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما ذا
 عليهم لو امنوا بالله واليوم الآخر ما منعكم ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل
 لم تصدقوا عن سبيل الله الخاص الايات الدالة على التهديد والتحذير كقوله من شاء فليؤمن ومن
 شاء فليكفر اعلموا ما نسئلكم ان يتقدموا ويتأخروا من شاء ذكرنا من شاء اتحد الى ربهم سبيلا ان شاء اتحد
 الى ربه ما باس يقول الذين اشركوا الوشاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وقالوا الوشاء الرحمن ما عبدناهم
 السادس الايات الدالة على المساعدة الى الاعمال قل فواتها كقوله تعالى وسادعوا الى عفوهم من ربكم
 احبوا داعي الله استجيبوا لله وللرسول واسئخوا احسن ما ارسل اليكم واسيدوا الى ربكم السامع الايات
 التي تحت الله تعالى فيها على الاسعانة وشوات اللطف منه كقوله تعالى اياك نستعين ما استعداد الله
 من الشيطان الرجيم استعينوا بالله ولا ترون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم
 يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولوسط الله الرزق لعاده فمراجعة من الله لنت لهم ان الصلوة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة على استغفار الانساء رتبا طلبا انفسا سبحانك
 اني كنت من الظالمين ربنا في ظلمت نفسي ربنا اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لك به علم التاسع الايات
 الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولوترى اذ الظالمون موفوفون
 عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم من سقر قالوا اي ربك من المصلين كلما التقى فيها
 فوج العاشرا الايات الدالة على التحسب والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم يصطرون
 فيها ربنا اخرجنا منه هاربنا رجعون ولوترى اذ المجرمون باسوا رؤسهم او يقولون حين ترى العذاب
 لو اننا لكنا من الذين لا يؤمنون بالبعث لكان لولا انهم كانوا من الذين لا يؤمنون بالبعث لكان لولا انهم كانوا من الذين لا يؤمنون بالبعث
 انما يتم باضافة الافعال اليها وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانداء وانما طول المعنى وهذه المسئلة
 لانها من المتهجمات المسئلة السابعة بعتر في المتولد قال وحسن المدح والذم على المتولد
 يقتضيه العلم باضافته اليها قول الافعال تنقسم الى المباشرة والمتولد والخبر فالاول هو الحاد

يجب انشا الاعمال من
 المباشرة المتولد والخبر

والوجوب باختيار السبب لاحق والذم في لقاء الصبي عليه لا على الاحراق

ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل اخر كما حركته الصادرة عن الاعتماد
ويستوفيه السبب ليمتدحون الاول سبباً سوءاً كان الثاني حادثاً في محل القدرة او في غير محلها والثالث
ما يفعل المحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى الثاني مشترك واعلم ان الناس مختلفون
في المتولد هل يقع بنا ام لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كما لما شرعنا لعمرائه لا فعل للعبد الا
الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عند خروجه في القلب يوجد فيه الارادة
وما عداها يضيفه الى طبع المحل وقال اخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان فعل الانسان
هي الحركات الحادثة فيه بحسب داعيه والانسان عنده هويته منسابة في الجملة والارادة والافتقار
حركات القلب وما يوجد مفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فانه من فعله تعالى بطبع المحل وقال قاتر
ابن فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا يحدث له فعل
لا نأخذ له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام
الى الضرورة فانما تعلم استناد المتولدات اليها كالكتابة والحركات وغيرها من الصناعات وبحسب منامدج
الفاعل وذمها في المباشرة والمخط استدل بحسن المدح والذم على العلم باننا فاعلون للمتولد لا على لان
المشرونيات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية اذا لم يكن هذا الحكم
منه ورياء جماعة من المعتزلة ذهبوا الى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدوران
حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد اليها فلو وجدنا الاستناد اليها مسغافاً لزم الدوران
قال والوجوب باختيار السبب لاحق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان
يق ان المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن لقادرو هذا المعنى
في المتولد لان عند اختيار السبب بحسب السبب فلا يقع بالقدرة المستحقة والجواب ان الوجوب للسبب
عند اختيار السبب جوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والذم على وجوده عند فرض وقوعه
وجوب الاحتمال يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا **قال** والذم في لقاء الصبي عليه لا على
الاحراق **اقول** هذا جواب عن شبهة لهم وهو ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد
اليها فانما ندع على المتولد وان علمنا استناده الى غيرنا فانما ندع من القلي القبي صبيته النار اذا احترق
ها وان كان المحترق هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على اللقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله
تعالى عند اللقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض لذلك الصبي ولما فيه من مراعات العادات وعند
انتقامها في غير ما ان الانبياء ووجوب الذم حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبشر

والقضاء والقدر ان اراد الخلق الفعل لزوم الحال والالزام صحيح في الواجب خاصة والاعلام صحيح مطلقا وقد

بينه امير المؤمنين

في كتاب القضاء والقدر

في حديث الا صبح

يلزمه الذب وان كان الوقوع غير مستند اليه **المسئلة الثامنة** في القضاء والقدر
قال والقضاء والقدر ان اراد الخلق الفعل لزوم الحال والالزام صحيح في الواجب خاصة والاعلام
 صحيح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديثه الا صبح **اقول** يطلق القضاء على الخلق والالتزام قال
 تعالى فتضيقهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى ونصي تلك
 الا لقبه والاياء اي ارجب الزم وعلى الاعلام والاعلام كقوله وتصيدا الى بني اسرائيل في الكتاب
 اي علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى قد قدرت فيها اقواتها والكتابة كقول السامع
 واعلم بان ذلك الجلال قد قدره في الصحف الاولى التي التي كان سطره البيان كقوله تعالى الامر قد قد
 من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذ اظهر هذا منقول الا شمرى ما تعنى بقوله انه تعالى قضى اعمال العباد
 وقد رعا ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلان ادوات الافعال مستندة اليها وان عني به
 الالزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عني به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيعملونها فهو صحيح
 لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لما ذكرته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع
 على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار
 بوجوب الرضا من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطالان الكسب ولا ثانيا
 فاما ان نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى بقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب هو
 خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكاينات باجمعهما الى القضاء والقدر واعلم
 ان امير المؤمنين على ان ابطال قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا في حديثه الا صبح
 بن نياتهما انصرف من صفتين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام كما
 بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام واذا في ذلك الحنة وبرى المستمرة ما وطينا
 موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا لعلنا لا بقضائه وقدره فقال له الشيخ اعد الله احتسب عنا في ما اراد
 لي من الاجور شيئا فقال له مر ايتها الشيخ بل عظم الله اجره في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم واستمر
 منصرفون وله تكونوا في تبي من حالكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر
 ساقا ما فقال ليحك لعلك ظننت قضاء الالزام وقد راخا لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
 والوعيد والوعيد والامر والنهي لم يات الا من الله لئلا يذنب ولا يمتدح المحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح
 من المسيئ ولا المسيئ اولى بالذم من المحسن تلك مفالة عدة الاوثان وبنود الشيطان وشهود الزور
 واهل العبي عن الصواب هم قدرية هذا الالة وجوبها ان الله تعالى امر بتخيير العبي وتحذير او كسب

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدم مقابل له والاوان من معيان الله لهم

يسير لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عسا دل يخلق السموات والارض ما بينهما باطلا
ذلك طن الذين كرهوا فويل للذين كفروا من النار فقال النبي وما القضاء والقدر للذين كفروا
الابها فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضاي ربك لا تقبلوا الا اياه فهو
الشيخ مسرودا وهو يقول استا الامام الذي زحوا بطاعتهم الشؤور من الرحمن رضوانا وصحت من
دينا ما كان ملتسيا جزاك ربك عانا من احسانا قال بوالحسن البصري وبمحمود الخوارزمي وجه
تفسيره عليه السلام المجرة بالمحوس من وجه احدها ان المحوس احتضوا بمقالات سخيطة واعتقاد
واهية معلومة البطلان وكذلك المجرة وتاينها ان مذهب المحوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ
منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجرة قالوا انه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منه وثا لهما ان
المحوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره واداته ورافهم المحرة حيث قالوا
ان نكاح المحوس لا خواتم وامهاتهم بقضاء الله وقدره واداته ورابعها ان المحوس قالوا ان القائد
على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير مقدمة عليه لان
القادر على الخير لا يقدر على صده وبالعكس **المسألة الثالثة** في الحكم والضلالة قال

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدم مقابل له والاوان من معيان
عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاسارة الى خلاف الحق والدال
الحق بالساطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره وادهم انه
هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجمل في حرقه يكون معتقدا خلافت
الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى لمن يفضل اعمالهم فيضها ما والهدم يقال المعاني
ثلثة مقابلة لهذه المعاني فيقال لغيره نصيبا لدلالة على الحق كما تقول هدا في الى الطريق وبمعنى فعل
الهدم في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سبهدهم يعني سيثبهم
والاوان من معيان عن الله تعالى يعني الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانها قبيحة والله تعالى
متره عن فعل التسخ وانما الهداية فالله تعالى نصيبا لدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورة
في العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويشيب على الايمان فغاي الهداية صادقة في حق
تعالى لا فعل ما كلفه واذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين ويعني
انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى ان هي الامتدك فالمراد بالامتدك
الشد والتكليف الشعب يفضل بهما من يشاء اي يهلك من يشاء وبهم الكثر **المسألة الرابعة**

بجاء الهداية
والضلالة

وقد يبيح غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والحكمة ليست عقوبة له والشعيرة في بعض الاحكام مجازية

العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال **قال** وقد يبيح غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والحكمة ليست عقوبة له والشعيرة في بعض الاحكام مجازية الى ان الله تعالى يعذب اطفال المستر كين ويلزم الاشاعة تجويزه والعدلية كافية على منعه الدليل عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى اجتناء نوحه الاول قول نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاحشاً كفاً واكواباً انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لاجال طفولتهم الثاني قالوا انما نستجدهم لاجل كبر ايدهم فقد فعلنا فيه الماء وعقوبة فلا يكون قبيحاً والجواب ان الحكمة ليست عقوبة للطفل وليس كل المرء مستقراً فموت فان الفصد والحجامة المائل وليس عقوبة نعم استخدام عقوبة لا يبرء امتحان له يعرض عليه كالمعصية على امراضه لثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدين ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزوج والجواب ان المنكر عقابه لاجل حرمة ابيه وليس منكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذ لم يحصل له بها المرء وعقوبة ولا الم له في سعره من الدفن والتوابع وترك الصلوة عليه **المسئلة الحادية عشر** في حسن التكليف بان ما هيته ووجبه **حسنه** ومجمله من احكامه **قال** والتكليف حسن لا شتم له على مصلحة لا يحصل بدونه **اقول** التكليف ما خور من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما هيته ووجبه بشرط الاعلاء ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والتقي والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج الموافق بشرط الابتداء لان ارادة هؤلاء انما تكون تكليفا اذ لم يسبقه غيره الى ارادة فاما ارادة وهذا لا يستحق الوالد المكلف بامر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمنفعة لا بد من اعتبارها ليتحقق المحذور اذا التكليف ما خور من الكلفة وبشرط الاعلاء لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً اذ اعرفت هذا فنقول للتكليف حسن لان الله تعالى فعله والله لا يفعل القبيح ووجبه حسن شتم له على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعرض للنفع عظيمة لا تحصل بدونه التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثاً وهو حج وان كان لغرض فان كان عايده اليه تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحاً وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث ان لم يكن فان كان النفع انتقص بتكليف من علم كفره وان كان التعرض فهو المطلوب اذ اعرفت هذا فنقول لغرض من التكليف هو التعرض للنفع عظيمة لانه تعرض للثواب والثواب منافع عظيمة حاصلة دائمة واصله مع التعظيم والمدح ولا شأن ان التعظيم انما يحسن للمستحق ولهذا يقع من اطفال والا راذل كعظيم العلماء وانما يستحق

جعل الله
نفي التكليف
حسن شتم له
على مصلحة
لا تحصل
بدونه

حسن
التكليف

بجلاف الحج ثم التداوي المعاوضات والشكوى ما طرأ ولا النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للستة النافع

استعمالها
في الرياضة
وإدامتها النظر
في الامور
وتذكر الادارة
المستلزمة
لإقامة العدل
مع زيادة الأجر
والثواب

التظيم بواسطة افعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف لغير النواتج المكلف حصل
المكلف على الصفات التي يمكن الوصول الى الثواب بعشر على ما به يصل البدر علم انه سيوصله اليها
فعل ما كلفه قال **بجلاف الحج** ثم التداوي المعاوضات والشكوى ما طرأ **أقول** هل اراد
على ما اخاره الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من حرج غيره ثم داواه طلباً للدواء وكان ذلك
قبيح فكذلك التكليف لثالث ان التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيع والايادات
وغيرها ولا يستلزم ان المعاوضات تقتضي رضاء المتعاضضين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعل
قبيحاً والتكليف عدل كما لا يشترط فيه رضاء المكلف لثالث لما لا يجوز ان يكون التكليف شكراً
للنعم السابقة والجواب عن الاول بالمرق من وجهين احدهما ان الحرج مضرة والتكليف بغيره ليس
والمثاقفة في الافعال التي يتناولها التكليف لثالث ان الحرج والتداوي ازال عثرة لا عرض فيه الا
التخلص من تلك العثرة محلل التكليف عن الثاني ان المراعاة تعتبر في المعاوضات لا اختلاف
الناس في التعامل جنساً ووصفاً اما اذ لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع جداً يكون غاية ما يطلبه
العقلاء لم يحتمل العقلاء في اختبار المشقة بسببه حتى ان العقلاء تسهون المتع منه وعن الثالث
ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال ولو كان
التكليف شكر الزم العيب في صفة المشقة ولان طلب الفعل الشاق يخرج النعمة عن كونها نعمة قال

ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للستة النافع استعمالها في الرياضة وإدامتها النظر في الامور
العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب **أقول** لما ذكر
المصالح حسن التكليف على راي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الخلافة فيها بذكر الحاجة
الى التكليف ثم ذكر منافع الدينونة والاحورية وتحقيقه ان يقول ان الله خلق الانسان مدنياً بالطبع
لا كغيره من الحيوانات لا يمكن ان يبقى استخفافاً لا يحصل لهم كالا نهم الا بالتعاضد التعاون لان الاغذية
والملبوسات امور صناعية يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يسعينه عن عمله حتى يتم كمال ما يحتاج اليه
واختلاهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم المقضية للافعال الصادرة عنهم
مطنة الشارع والفساد ودفع الفتن فوجب وضع قانون وستة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم
فترتلك الستة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز عنهم كمال قواه
واستحقاقه للاقياد اليه الطاعة وذلك انما يكون بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من
المعلوم تفاوت اشخاص الناس في قبول الخير والشروا والرايل والتقصا والفضايل بحسب اختلاف امزجتهم

وواجب لزوجه عن القبايح وشرائط حسن انتفاء المفسدة وتقديرها محاربه - آتمه وثبت صفة زائدة

وهيات نفوسهم فوحان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يحجز عن احكام مشرعية في جمهور الناس بعضهم
بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب بعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق
في كل زمان وجب ان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضحا لها وانقضاء الحكمة الالهية تجد يد غير هاتفت
عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع وكورت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكريم يحصل لهم من تلقى
الامور والواهي الالهية منافع ثلاث احدها رضاء النفس بعنار الامساك عن الشهوات ومنها عن القوة
العصبية المكذرة لصفاء القوة العقلية الثانية نوعيدا للنفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية
واحوال المعاد والتفكير في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسماؤه وتحقق
فيصاير الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الالهية
بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة تذكيرهم واعداهم الشارع
من الحيز والشر الاحريدين بحيث يحفظ النظام المقضى للتعداد لا الترافد ثم زاد الله تعالى لسنن الشارع

الاجور والثواب الاخيرة فهدى مصالح التكليف عمدا لا وايل قال وواجب لزوجه عن القبايح
اقول هذا مذهب المعتزلة وانكروه الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف
الله لهم من كل شريط التكليف فيدر كان مغريا بالقيح والتالى باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وحل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقر
في عقله وجوب الواجب وفتح القبيح والمواخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح
لكان وقوع القبيح من المكلف دايما الى هذا استار بقوله لزوجه عن القبايح
قال وشرائط حسنة انتفاء المفسدة وتقديرها وامكان متعلقه وثبت

صفة زائدة على حسنة وعلم المكلف بصفات الفعل وقد والمستحق وقد رتبة عليه امتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الالة **اقول** لما ذكرنا التكليف من
شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف قد ذكرنا امور لا يحسن التكليف بدو فانها ما يرجع الى
التكليف منها ما يرجع الى متعلق التكليف اعنى الفعل المكلف المكلف ما يرجع الى التكليف
فاخر ان احدهما انتفاء المفسدة فيدر ان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل اخذ اخذ في تكليفه
او مفسدة لمكلف اخر والتا ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به
في فعل الفعل في الوقت الذي يجب يقاعه فيه وما يرجع الى الفعل باخر ان احدهما امكان وجوده و
الثاني كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنة بان يكون واجبا او ممدوا وان كان التكليف

علم حسنة وعلم
المكلف
الفعل وقد
المستحق وقد
عليه امتناع
القيح عليه
وقدرة المكلف
على الفعل
وعلمه به وامكانه
وامكان الالة

ومتعلقه اما علم اما عقلا **قال** وما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب عامة وضرر الكافر

من احتياض
لا من حيث
التكليف
بخلاف ما سطرنا

من احتياض ان يكون الفعل قبيحا اربكون الاختلال به اولى من فعله ولما يروح الى المكلف فان يكون
 عالما بصفات الفعل لئلا يتكلف بايجاد القبيح وترك الواجب ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
 من الثواب لئلا يحل معضه وان يكون القبيح مذكرا عليه لئلا يخجل بالواجب ولا يوصل الثواب الى
 مستحقه واما ما يروح الى المكلف فان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
 به واما مكان الالة او حصولها ان كان الفعل ذا الالة **قال** ومتعلقه اما علم اما عقلا او سمع
 واما ظن واما عمل **اقول** متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون
 عقليا محضا فهو العلم بوجود الله نعم وكونه قادرا على غيره ذلك من الصفات التي يتوقف التمتع عليها
 وقد يكون سمعيا فهو التكليف السمعية واما الظن فهو كثير من الامور الشرعية كظن القبله وغيرها
 واما العمل فقد يكون عقليا كذا الوديعه وسكر المنعم وراوا الدين وفهم الظالم والكذب وحسن
 التقضيل والعفو وقد يكون سمعيا كالصلوة وغيرها وهذه الالعا تنقسم الى الواجب والمندوب
 والمحرم والمكروه **قال** وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب **اقول** يريد ان التكليف
 منقطع ويبدل عليه لاجماع و المعقول اما الاجماع فظاهر اذا الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع
 على ان التكليف واما المعقول فنقول لو كان التكليف ايمالا لم يكن يصل الثواب الى المطيع والناهي
 بقطعنا مقدرا مثله ما ان الشرط بان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلو صفة الكفا
 والمشايق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب الا لزم الاجاء **قال** وعلة
 حسنة عامة **اقول** لما بين اذ لا حسن التكليف مطلقا شرع في بيان حسنة في حق الكافر والدليل
 عليه ان العلة في حسن التكليف هي القرير للثواب عامة في حق المؤمن والكافر كان التكليف
 حسنا فيهما وهو ظاهر **قال** وضرر الكافر من اختياره **اقول** هذا جواب عن سوال مقدّم
 ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدّم الاول ان التكليف نوع
 في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فانه لا ثواب له فكان قبيحا قطعاً
 والجواب ان التكليف نفس ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرر ولا كان تكليف
 المؤمن كذلك بل الصّر انما انشاء من سوء اختيار الكافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حيث
 التكليف بخلاف ما شرطناه **اقول** الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سوال
 مقدّم ايضا وهو ان يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف لا لغيره وهذا
 التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة

والغاية ثابتة واللفظ واجب يحصل الغرض به فان كان من فعله فموجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجبون

كان من غيرها
ستوفي التكليف
العلم بالفعل
حاشا للفظ
ووجوه الفتح
مفيدة والكلام
لا يحلو من
اللفظ الا خلا
بالسعادة و
التقوى ليس
مفسدة

الامر وكان قبيحا والجواب ان الضرر هو ما مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرناه اعني انتهاء المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والغاية ثابتة **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدّر وتقريره ان تكليف الكافر لا يادة فيه لان الغاية من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عتبا والجواب لا يتم ان الغاية هي الثواب بل التمييز له هو حاصل في حق كالمؤمن **المسئلة الثانية عشر** في اللطف وما هيته واحكامه **قال** واللفظ واجب ليحصل الغرض به **اقول** اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة واجد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكن ولم يبلغ حد الاجاء واحترقوا بقوله ولم يكن له حظ في التمكن عن الالة فان لها حظا في التمكن ولست اطعموا قولنا ولم يبلغ حد الاجاء لان الاجاء تنافي التكليف واللفظ لا ينافيه وهذا اللطف المقرب قد يكون اللطف وهو ما يحصل عند الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولا له لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطع عنده لان اللطف امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من ان يطيع ولا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع ولا يطيع فلم يلزم ان التكليف الذي يطيع عنده لطفنا اذا عرفت هذا فنقول للفظ واجب خلا لا لا شمرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لم ينقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللفظ فلو كلف من دونه كان ناقضا لغرضه كن دعا غيره الى طعام هو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض **قال** فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجب وان كان من غير شرط في التكليف العلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف تتبع في بيان اقسامه وهو ثلاثة الاول ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى ان يعرفه ويشعر به ويوجب عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا لا يشترط في التكليف بالمطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** ووجوه القبح مبنية والكافر لا يخلو من اللطف الاخبار بالسعادة والتقوى ليس مفسدة **اقول** لما ذكرنا ان اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اردت من شبهة الاشاعة ثلاثة الاول قالوا اللطف انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يمكن في الوجوب ما لم ينتف جهات المفساد

ويقبح منه تعالى التعذيب مع معصية دون الذم ولا يذم الماسة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

فلا يجوز ان يكون اللطف الذي توجوهه مستمرا على جهة قبيح لا يعلمه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب
ان جهات القبح معلومة لنا لا نامكثون بتركها وليس هنا وجه قبيح وليس ذلك استدلالا لعدم العلم
على العلم بالعدم الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف ومع عدمه والا قل ما طل والا لم يكن لطف
لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم
تخيير الله تعالى وهو باطل ومع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما
حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفاً من حيث
انه يهرب الى الملطوف فيه ورجح وجوده على عدمه واتساع تحججه انما يكون لوجود معارض اقوى
هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرحوحا ويمكن ان يكون ذلك جوابا عن سوال اخر
وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصيته من المكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شئ
فادرك على ان يلطف لكل مكلف في كل فعل لم يقع معصيته لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر
والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان يقول انما يصح ان يعال يجب ان يلطف للمكلف اذا كان له لطف
يصالح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب
مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل
المحنة ومن اهل النار مفسدة لانه اغتر بالمعصية فلهذا هو اللطف والحوادث ان الاخبار بالمحنة ليس اغتر بمطلق الحوائز
يقرب به من الاطمان ما يمنع عنده من الاقدام على المعصية والاشتي كونه اغتر على هذا التقدير بطلانه مفسدة على الاطلاق
الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كافي لطلب تنقيت المفسدة فيكون له تعليم
صدق اخباره تعالى فلا بدعوه ذلك لاصرار على الكفر وان كان عارفا بانه ليس له ان يخبره تعالى
بعقابه داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغري عليه
قال ويقبح منه تعالى التعذيب مع معصية دون الذم **اقول** المكلف اذا منع المكلف
عن اللطف قبح مع عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والميل اليها كما قال الله تعالى ولولا اهلكتكم
لعذاب من قبله لقاواربنا لولا ارسلنا ليارسولا فاخبرنا به لومنعهم اللطف في بقية الرسول
لكان لهم ان يسالوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلهم من دون المعتد ولا
ذم لان الذم حق مستحق على القبيح غير محض بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو
دلت الاشارة على فعل القبيح ففعله لم يفسد حق البيعة من الذم كما ان لا يذم من اهل النار
وان كان هو البيعة على المعاصي **قال** ولا يذم من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

المتنسبين ولا يبلغ الإجماع ويعلم المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله

التخيير بشرط

حسن البدلين

المتنسبين أقول لما فرغنا من الاعتراضات على وجوب اللطف شرعا في دكا احكامه وقد ذكرنا منها خمسة الاول انه لا بد من ان يكون بين اللطف والمطلوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول المطلوف وهذا ظاهر لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفيا اولى من كون غيره لطفيا فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفيا في هذا الفعل اولى من كونه لطفيا في غيره من الافعال وهو ترجيح من غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله ولا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتنسبين وعن المتنسبين اللطف والمطلوف فيه هذا ما مهمناه من هذا الكلام **قال** ولا يبلغ الإجماع **أقول** هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى المطلوف فيه الى حد الإجماع لان الفعل الملبى الى فعل اخر يتسبب اللطف في كون كل منهما داعيا الى الفعل غير ان المتكلمين لا ينفون الملبى الى الفعل لطفيا لهذا سطرنا في اللطف ذوالا لاجاء عنه الى الفعل **قال** ويعلم المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا **أقول** هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو كونه معلوما للمكلف اجمالا وتفصيلا لانه اذا لم يعلم ولم يعلم المطلوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل المطلوف فيه فان كان العلم اجماليا كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب لتفصيل كما يعلم على الجملة كون الالواصل الى الهبة لطفانا وان كان اللطف لا يتم بالتفصيل يجب حصوله ويكفي العلم اجماليا في المناسبة التي بين اللطف والمطلوف **قال** ويزيد اللطف على جهة الحسن **أقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واحدا كالفرايض عند ربك كالتوابع هذا هو من علنا واما ما كان من فعله فقد سبنا وجوبه في حكمته **قال** يدخله التخيير **قول** هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يدخله التخيير ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه وسد مسددا اما في حقنا فكما في الكفارات الثلث واما في حقهم فليجوز ان يخلق لزيد ولدا يكون لطفاله وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غيره ذلك لولد من اجزاء غير احواء الوالد الاول وعلى صورة غير صورته ولا يجب احد الفعلين بغيره بل يكون حكمه حكم الواجب التخيير **قال** بشرط حسن البدلين **أقول** انما ذكرنا اللطف يجوز ان يدخله التخيير بشرط كل واحد من البدلين اعني اللطف وبدله واطلق على كل منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة اولى من الاخر ذوالا للشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم يتفق عليه الاراء فان جماعته من العلماء ذهبوا الى تجوز كون القبيح كالظلم مثلا لطفيا فاما مقام امراض الله تعالى استدلوا بان وجوب كون

وبعض الامر قبيح يصدر عنها حاجة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومما وحسنه ومما لا يستحقه ولا يستماله

على النفع

ودفع الضرر

الزايدتين

او لكونه عازيا

في المصلحة

او على وجه النفع

ولا بد في المشتل

على النفع من

اللفظ يجوز

في المستحق

كونه عقابا

من فعله تعالى لطفه هو حصول المشاق وتذكر العقاب ذلك حاصل بالظلم منا فان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لان كونه لطفا جهة وجوب القبيح ليس له جهة وجوب اللطف انما هو في علم المطاوع بالظلم لانه نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذم الصيغة لطف لنا وان لم يكن الذم بحسن لطفنا المستعمل في الثالثة عشر في الامر وجهه حسن **قال** وبعض الامر قبيح يصدر عنها خاصة ودفعه حسن يصدر منه

تعالى ومما وحسنه ومما لا يستحقه ولا يستماله على النفع ودفع الضرر الزايدتين او لكونه عاديا او على وجه الدفع **اقول** في هذا الكلام مباحث الاول في ماسة هذا الجواب وما بعده لما قبله اعلم اننا قد بينا وجوب اللطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعني المنافع الدينية ومصالح الدين اما مضارا او منافع والمضار منها الامراض غير هالك الاجال والفناء والمضار الصحية والسعة في الرزق والرخص فلاجل هذا تحت الحكم عقيب اللطف عن هذه الاشياء ولما كانت الامور يستلزم الاعراض وجبا للتح منها ايضا الميت انما احتلنا في قبيح الامر وحسنه فذهبنا لثبوتها الى قبيح جميع الامور ذهبت المحمرة الى حسن جميعها من الله تعالى وذهبنا للمكرية وافضل الدنيا سبع والعدين الى حسن بعضها وقبيح الباقي الميت الثالث في علة الحسن احتلنا لقليل من حسن بعض الامر في وجه الحسن فقال اهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لان النفوس الشريفة اذا كانت في ابدان اصل هذه الابدان وعلقت يوما استحققت الامر عليها وهذا ايضا قول المكرية وقالت المعتزلة انه يحسن عند شرط احدها ان يكون مستحقا وتايها ان يكون فيها نفع عظيم او علة هاتين هما ان يكون بها دفع ضرر اعظم منها وارادها ان يكون مفعولا على وجه العادة كما بفعله الله تعالى بالحي اذا القيها في النار وخالصها ان يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما اذا المنان يقصدنا لا تامر قلنا استمال الامر على احد هذه الوجوه حكما بحسنه قطعنا **قال** ولا بد في المشتل على النفع

من اللطف **اقول** هذا شرط الحسن الامر الذي يفعل الله تعالى لاستماله على نفع المتالم وهو كونه مشتملا على اللطف ما للمتالم او لغيره لان خلوا الامر عن النفع الزايد الذي يختار والمولى معه الامر يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم اللعب وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الامر وهذا اختلف الشيخان فقال ابو علي ان علة قبيح الامر كونه ظالما لا غير ليشترط هذا الشرط وقال ابو هاشم انه يقبح لكونه ظالما او لكونه عسافا ووجه في الامراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الاعراض الزايدة استمالها على اللطف لمكلف اخر وهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسريه واستنجاه من ينزع ماء البئر ويقذه فيها لغير غرض مع توفية الاجرة ويمكن الجواب هنا لان على ما ذكرناه في كتابنا نهاية المرام **قال** ويجوز في المستحق كونه عقابا **اقول** هذا مذهبنا بحسن البصري فانه

١٨٥
ولا يكف اللطف في الم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه ولا يشترط في حسنه اختيار المتألم

بالفعل

جزوا ن يقع الامراض في الكفار والفساق عقابا بالكاره العاسق لانه الواصل الى المستحق فاما ان يكون عقابا ويكون تقييده قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاصي القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محملا لعقوبات لا تترجى عليهم الرضا والضرب عليها والتسليم وترك الجرح ولا يلزمهم ذلك في العقاب كحوايل المنع من عدا الزور في العقاب لان الرضا يطلق على معينين احدهما الاعتقاد بحس الفعل وهو مشترك بين العقاب المحنة والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدر فلا يجب المحنة ولا في العقاب اذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجرح ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المص الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يتمتع منه **قال** ولا يكف اللطف في الم المكلف في الحسن **اقول** هذا مذهب الشيخين وقاصي القضاة وجوز بعض المتأخرين ادخال الم على المكلف اذا اشتمل على اللطف والاعتقاد وان لم يحصل في مقابلة عوض لان الم كما يحسن لتنع بقاله فكذا يحسن لما يؤدى اليه الم وهذا حسن من حيث انما يتحمل مشاق السفر ليرجع يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لها كان مشاق السفر علة في حصول الرجح المقابل للسلعة وكذا الم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة تحسن بفعله وان حاد عن الموضع لا يترى الى التمتع وحجة الاول ان الم لا غير المستحق لو لا اشتماله على التمتع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لا حل الم ليست ينفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الم لا فيبقى الم مجردا عن التمتع وذلك فيصح **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه **اقول** هذا مذهب الحسين النصري خلافا لابي هاشم وتقرير مذهب ابي هاشم انما لو فرضا اشتمال اللذة على اللطف الذي شتمل عليه الم هل يحسن منه تعالى فعل الم بالحج لا اجل لطف الغير مع العوض الزايد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لان الم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عدا العقلاء ولهذا لا يعتد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الادباح مضارا واد كان الم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقديره معنيين فتجوز الحكم فيهما شاء وابو الحسين منع من ذلك لان الم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة لادلك الم ولو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك الم كان ذلك الم لا لوصرا وبعثا ولهذا يعتد العقلاء السفر صرا مع حصول الرجح من دون **قال** ولا يشترط في حسنه اختيار المتألم بالفعل **اقول** لا يشترط في حسن الم المعقول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزايد عليه بالفعل لان اعتبارا للاختيار انما يكون في التمتع الذي يتفاد فيه اختيار المتألم فاما التمتع المانع الى الحد لا يجوز احتلافا للاختيار فيه فانه يحسن

والعوض نفع مستحق خالفه العظيم واجلال ويستحق عليه تعالى ما زال الا لامر وتغيب المنافع المصلحة الغير وازال الغور

سواء استندت
منه
جنب العبد
الى علم ضروري
او مكتسب او طر
لا ما تستند
فعل العبد امر
عماده بالمصار
واياحه او
تمكين غير
العاقل

وان لم يحصل الاحتياط بالفعل هذا هو العوض المستحق عليه تعالى **المسئلة الرابعة عشر**

في الاعراض **قال** والعوض نفع مستحق حال عن تقويم واجلال **اقول** لما ذكره حسن الا لم يستند

مع تقويمه بالعوض الزايد وح عليه الحق عن العوض احكامه وبدا بتقديره فان نفع حسن المتفضل به

والمستحق وقيد المستحق فصل غيره عن النفع المتفضل به وقيد المحل عن العظيم والاجلال يخرج به الثواب

قال ويستحق عليه تعالى ما زال الا لامر وتغيب المنافع المصلحة الغير وازال الغور سواء استندت

علم ضروري او مكتسب او طر لا ما تستند الى فعل العبد وامره عماده بالمصار وابتدأ بتمكين غير العاقل

اقول هذا الوجه الذي يستحق بها العوض على الله تعالى الا زال الا لامر بالعبد كالمهر وغيره وقد

سبق بيان وجوب العوض مرحبا شتمه على الظلم لولم يجب لعوض اثنان تغويت المنافع اذ كانت

المصلحة الغير لانه لا فرق بين تغويت المنافع وازال المضار ولو امانت الله تعالى لولا كان في معلوم

انه لو عاش لا تنفع به ريد لا يستحق عليه تعالى العوض عما فات من ماض وعاد في معلوم تعالى اعتد

به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعد تغويته المنفعة منه تعالى كذلك لو اهلك

استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تغويته المنفعة كاتزال الا لامر ولو لم يشعر به

لا يستحق العوض وكذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعند في هذا الوجه نظر اثنان ازال الغور وان

يفعل الله تعالى اسباب العلم لان العلم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان العلم ضروريا بيزول

او وصوله لو كان طائبا بغير عمد اذ تر وصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لا فتر

هو الناصب للذليل والباعت على الظاهر وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبب العلم

كان العوض عليه اما العلم المحاصل من العبد نفسه من غير سبب من تعالى فهو ان يجت العبد يعتقد

بذول ضرره او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لا غم

له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى الا فتر لا يشعر به لم يغم

تعالى عماده ما يلهو الحيوان وابتدأ به سواء كان الامر لا يحاسن كالدخ في الهدى والكفارة والتدرب

كالصحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لا يستلزم الامر الا ما حتر الحسن والا لم اعلم

على المنافع العظيمة الماعتر في العلم حد يحسن الا لا لاجله الحامس تمكين غير العاقل مثل سباع

الطير والحوام وقد احتلف اهل العدل ما على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى

مطلقا ويغري هذا القول الى ان على الجبل وقال اخرون ان العوض على فاعل الامر وهو قول

على ايضا وقال اخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاض القضاة ان كان

الحيوان مملوكا

الا لامر

الا يلام كان العوض عليه تعالى ان لم يكن ملحقا كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاقول ان ما نه تعالى مكنه
 وجعل فيه ميرا شديدا الى الايلام مع امكان عذرا الميل لم يجعل له عقلا يميز به حس الام من قيمته ولم
 يجره بشيء من اسباب الرجوع امكان ذلك كله وكان ذلك عملة الاعراء فلو لا تكلفه تعالى بالعوض لفتح
 منه ذلك واحتج الآخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى يتصف بالجماء من القرناء واحتج الآخرون بالعموم
 بقوله عليه السلام رحم الجماء جبار واحتج القاضي بان التمكن لا يقتضوا فقال العوض من الفاعل الى المتكّن
 والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجماء المقتضى لا سندا للفعل في الحقيقة الى المبدئي لهذا
 يحسن ذمهم دون المجاء وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الام والجواب عن الاول بان ذلك لا
 في الحديث على انه تعالى يتصف بالجماء بان يتنقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى بها
 كما ان السيد ادعاهما ان الله تعالى يقول قد انتصف من عبدي المظلوم مع انه يحتمل الجواز تنبيه الظالم المتكّن
 من الظالم بالقرناء والمطالوم بالجماء لضعفه عن الثاني بان المراد انتفاء القصاص عن الثالث بالعرف
 فان القاتل يمتنع من القتل وعدة اعتقاد عقلي يمنع عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض
 على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحس المنع من احسن اذا كان لذلك المنع وجه
 حسن كما انه يحس منافع الصبيات عن شرب الخمر ومع المعاقبة عن العقاب **قال** بخلاف الاضرار
 عند الالتقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرأ خصاص في النار فاحترق فان العوا
 للاله هو الله تعالى العوض عليه احسن لان فعل الام لا واجب الحكمة مرجح اجراء العادة والله نعم قد منعا
 من طردها فانما مرقصا والطاح كانه الموصل اليه الام فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى وكذا اذا
 شهد عند الامام شاهدا زورا بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام
 فوله وليس عليه عوض لانهما اوجبا الشهادة بما على الامام ابطال الامم اليه من جهة الشرع فصادا كانهما
 لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله لا نأقول ان قول الشاهدين عادة
 شرعية تجب اجراءها على فانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء بحق العا
 الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء بحق العادة الشرعية والمطاط هو الحكمة المقضية
 لا استمرار العادات **قال** والانصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا **اقول** اختلف اهل
 العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانصاف للظلم من الظالم واجب على الله نعم عقلا لانه هو المبدئ لبعاده
 منظره كمنظر الوالد لولده فكما يجب على الوالد الانصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغاي على الشاهد
 وقال آخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير امر اولاده وتأييدهم اما الانصاف باخذ

ولا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فزاد الله تعالى

اعواصر على
الارقات او
تفضل عليه
بمتلها وان كان
من اهل النار
اسقط بها
من عقابه
لا يظهر له
التخفيف بان
يفرق التام
على الاوقات
ولا يجب دام
الحسن الوايد
عاجتها ومعه
الالوان كان
منقطعا ولا
يجب حصوله
الذي لا احتمال
مصلحة التأخير
والامر على
القطع ممنوع
مع انه غير محتمل
التراجع

الارض من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا م وجوبه عقلا بل بحسب ما تركه له ان يحكم عقولهم لينتصف
بعضهم من بعض والمضى اختار وجوبه عقلا وسما اما من حيث العقل بل ان ترك الانتصاف منه تعالى
يستدعي صباغ حق المظلوم لانه تعالى يمكن الظالم وخلق بينه وبين الظالم مع قدرته تعالى على منعه لو يمكن
المظلوم من الانتصاف فلو لا تكلفه بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث المنع
فلورود القرآن مائة تعالى يقص بين عباده ولو وصف المسلمين له تعالى بانه الظالم لم يطلب حق الغير
من الغير **قال** فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا
فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يترك الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه
منع منه المص و قد اختلف اهل العدل هنا فقال بوهاشم والكعبة انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبة
يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال زاهد الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه
ويدفعه الى المظلوم وقال بوهاشم لا يجوز بل بحسب التيقنة لان الانتصاف واجب التفضل ليس بواجب
فلا يجوز تعليق الواجب بالجاز وقال السيد المرتضى ان التيقنة تفصل بينه فلا يجوز تعليق الانتصاف بالواجب
في الحال اختاره المصنوع **قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فزاد الله تعالى اعواصر على الاوقات وتفضل عليه بمثلها وان كان
من اهل النار اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق التام على الاوقات **اقول** لما ذكر
وجوب الانتصاف بين كيفية ايصال العوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض ما ان يكون مستحقا
او ان تارفا ان كان مستحقا للجنة فان قلنا ان العوض دايما فلا يجزئ ان قلنا انه منقطع بوجه الاشكال
بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الالم بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يصل
اليه عوضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الالم الثاني ان يتفضل الله تعالى
عليه بعد انقطاعه بمثل دايما ولا يحصل له الالم وان كان مستحقا للعقاب حصل الله تعالى عوضه خيرا
من عقابه فانه يسقط من عقابه ما زاء ما يستحقه من الاعواض ذ لا فرق في العقل بين ايصال النفع ودفع
الضرر في الامتار فاد اخفف عقابه وكانت الامة عظيمة علم ان الامة بعد اسقاطها ذلك القدر على العقاب
اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او يقول انه تعالى يقص من الامة ما يستحقه من اعواصر متفرقا على الاوقات
بحيث لا يظهر له الخفة من قبل **قال** ولا يجب دوام الحسن الزايد عاجتها ومعه الالوان كان منقطعا
ولا يجب حصوله في الدنيا لا احتمال مصلحة التأخير الا على القطع ممنوع مع انه غير محتمل النزاع **اقول**
لما ذكر وجوب العوض شرعا في بيان احكامه وقد اختلف الشيوخ فقال ابو علي الجبائي انه يجب دوام
وقال بوهاشم لا يجب دوام واختاره المصنوع والدليل عليه ان العوض مما حسن لا سيما على النفع

ولا يجب شعار صاحبها أيضا لعضو ولا يتعين منافع ولا يفتقر استقامته

الراية على الألفاظ ما يحتاجها المؤمل والممثل هذا متحقق في المقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا
يجب دامت وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما الأول أنه لو كان العوض منقطعاً لوجب أيضاً
في الدنيا لأن تاحير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب إنما قلنا ما تنفع الموانع لأن
المنافع هو الدوام مع انقطاع الحياة المنافع من دوامه والجواب لأن ما من مانع من تقدمه في الدنيا إنما
هو انقطاع الحياة لو كان يكون في تاحيره مصلحة جمعية للثاني لو كان العوض منقطعاً لمردو أثر الثاني
لا يجمع مع المقدم بيان الملازمة أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض إلا لم يتألم العوض فيلزم من
انقطاعه دوام الجواب من وجهين الأول يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه أم لا أيضاً
الير على التدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانفسائه لكثرة غيره من منافع وأرباب يجعله تنافساً يقطع
فلا يتألم الثاني أنه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألفاظ هل يجب دامت وليس
البحث في استلزام الألفاظ بالحاصل بالانقطاع لعوض أو وهكذا دائماً **قال** ولا يجب شعار صاحب
بإيصاله عوضاً **اقول** هذا حكم آخر للعوض يمارق به الثواب هو أنه لا يجب شعار مستحقه
عوضاً له بخلاف الثواب الذي يجب في الثواب مقارنة العظم لا فائدة فيه إلا مع العلم به أمّا هنا فأنه منافع
وملاذ وقد يلتذ وينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب أيضاً إلى المتأنيب إلا حرة من الأعراض يجب أن يكون
عالماته من حيث أنه مثلاً لا من حيث أنه معوض وحيث أمكن أن يوفقه الله تعالى في الدنيا على فعل المصير
غير المكلفين وإن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب عادتهم في الآخرة **قال** ولا يتعين
منافع **اقول** هذا حكم ثالث للعوض هو أنه لا يتعين منافع معينة أنه لا يجب بصله في منفعة
دون أخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض هذا بخلاف الثواب الذي يجب أن يكون من جنس
ما ألحقه المكلف من ملاذه كالأكل والشرب اللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض
فإننا قد بينا أنه يصلح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألفاظ فصحت إيصاله إليه بكل
منفعة **قال** ولا يصح إسقاطه **اقول** هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا
هبة ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا هذا قولاً في هاشم وقا
القضاء وجراً بوجهين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحلنا المطالب من المظالم وحلنا الجملات
العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدا انتفاعه واحتج القاضي بأن مستحق العوض
لا يتقدم على استيفائه ولا على المطالبة به ولا يبره مقداره ولا يجسر فصار كالضيق المولى عليه لا يصح له إسقاط
حقه عن غيره والوجه عند حوارد ذلك لا تخرقه وفي هبته نفع للوهوب يمكن نقل هذا الحق إليه كان حازراً

والعوض عليه تعالى يجب رايده الى هذا الرضا عند كل عاقل وعليسا يجب مساواته واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تعالى
بطلان حيوة
مرد المقول
بحججه
الامر ان لولا

والجل على الصبي غير بام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لم يكن
من الصبي المميز اذا علم دبره وان هتة احسا الى العيرة ان هذا الاحسا لا يتفاء الصد عنه مع استماله على الا
الهيئة وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه مكن هتة مستحقه لغيره من
العاد لما ذكرنا من انه حق في هتة انتفاع الموهوب امكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه
ولا يصح ما هتة لغيره لانه مستحق بالدمح ولا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى

يجب ترايد الى هذا الرضا عند كل عاقل وعليسا يجب مساواته **اقول** هذا حكم اخر للعوض هو انه
اقا ان يكون علسا او على الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون رايده عن الامر
الحاصل بفعله او امره او ما با حرة او بمكسبه لغيره العاقل زيادة يتهى الى هذا الرضا من كل عاقل بذلك
العوض مقابل ذلك الامر لم يفعل به لانه لولا ذلك لروا الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم
يفعل باما العوض عليا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او قوته من المنفعة لان الزايد على ما يستحق
عليه من الصالح ان يكون ظلم ولا يهرج ما فعله بالصلحان عن كونه ظلم افيما فلا يلزم ان يبلغ الحد الذي

سترطاه في الامر الصادرة منه تعالى **المسئلة الخامسة عشر في الاجال قال** واجل

جنس الاجال

الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة ميرة **اقول** لما فرغ من البحث عن الاعراض انقل
الى البحث عن الاحال وانما بحث عن المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف فجار ان يكون موت
السان في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلمين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو
الوقت ونسب بالوقت هو الحادث او ما قد تدبر الحادث كما يقال جاء ريد عند طلوع الشمس فان طلوع
الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجلنا وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم محي ريد لمضنا
صح ان يقال طلعت الشمس عند محي زيدا اعرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى به

بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الذين هو الوقت الذي جعله الربمان محلا له **قال** والمقول يجوز

دبر الامر ان لولا **اقول** اختلف الناس في المقول ولم يقتل فقالت المجبة انه كان يموت قطعا
وهو قول ابي الهذيل اختلف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان
يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان كان من المعلوم ضرورة ان لم يقتل له
احلال وقال الحائمان واصحابهما ابو الحسن البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس لاجل
اخر لو لم يقتل ما كان يعيش المر ليس باجل له الا ان حقيق بل تقديره واجتبه الموحون لو تر ما لولا
لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واجتبه الموحون لحيوة رايه لومات لكن الدامع عن غير محسنا

ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في

تحصيله قد

يجب ويستحب

ويباح ويحرم

ولما ربح القود لانه لم يقوت جوده ولجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن الثاني مع الملازمة اذ لو ماتت العنم استحق ما كها عوضا زابدا على الله تعالى ويذهب قوته الاعواص الزا^{بده} والقود من حيث مخالفة الشرع اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا الواحر الصادق عوت ريد لم يحرم لاحد قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف **اقول** الاستعداد في ان يكون اجل

الانسان لطفا للغير من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وجوبه ويطلق على اجل موته اما الاول فليس بلطف لانه يمكن له من التكليف اللطف رايد على التمكن واما الثاني فهو قطع للتكليف فلا يصح ان يكلف بعد فيكون لطفا له فيما يكلفه من بعد واللطف لا يصح ان يكون لطفا لما فيه **المسئلة السادسة عشر** في الادراق **قال** والرزق

ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه **اقول** الرزق عند المجبر ما اكل سواء كان حراما او حلالا وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه المستع به لقوله تعالى وانفقوا مما رزقنا والله لا يامر بالافاق من احرام قالوا ولا يوصف لطعا المباح في الصياحة انه رزقه ما يستهلك لا^ن للبيع منعه فبل استهلاكه بالمصع والبيع وكذا طعام البهيمه ليس رزقا لها فبل ان يستهلك لان الله^ن منعها الا اذا وحب رزقها عليه والعاصد استهلك طعام المعصوب بالاكل لا يوصف بانه رزقه^ن الله تعالى لانه تعالى مع من الانتفاع به بعد مصغره وبلع لان تصرفاته اجمع محرمة بحلاف من ايسح

الطعام لانه بعد المضع والبيع لا يحسن من احد تنوير الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاستاء المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمه مر ذرة وليس ما كره والله تعالى ما لك ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى الولد والعلم رزق لما وليس ملكا لما في الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينفع به وهو المكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد احض بالانتفاع به بعد الجارة او غيرها من الاسا^ن الموصلة اليه ويحظر على غيره من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي تبك من الانتفاع **قال** والسعي في تحصيله قد يجب يستحب ويباح ويحرم **اقول** ذهب الجمهور والعقلاء الى ان طلب الرزق سايح وحالقه بعض الصوفية لا خلتا

الحرام بالحلال بحيث لا يمتيز بها هذا سبيله يحل الصدقة به فيحق على الغني دفع ما في يده الى الفقير بحيث يصير فقير الجمل له احد الاموال المتميزة بالحرام ولا في ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور والحراجات ومساعدة الظالمين محرمة والحقوق ما قلناه ويدل عليه المقول والمفعول اما المعقول فلا نه رافع للضرر فيكون واجبا واما الميقول فقول الله تعالى استعوا من فضل الله الى غير هاس الايات وقوله عليه^ن السلام

حب الارزاق

والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان

وليستند ان

الله تعالى

البنا ايضا

والاصح قد

يجب الاسار

يجب لوجود

الداعي وانتفاء

الضارف

سامر واتقوا امن بالسفر لاجل العنينة والجواب عن الاول ما لمع من عند الثمير اذا السار مبرا لاجل امن
الحكم ابطاه اليد ولا ن تحريم التكتيب هذه الحيثية يقتضي تحريم الشايل واللازم باطل بالاتفاق وعن
الثاني ان المكتسب عهده لا تنفع زراعتة او تجارتة لا مؤنة الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرق
قد يجبر مع الحاجة وقد يستحق اذا طلب لتوسعة عليه على عياله وقد يباح مع القساعة وقد يجرى مع
منع عن الواجب **المسئلة السابعة عشر في الاسعار قال** والسعر تقدير العوض

الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتنا بالعادة واتحاد الوقت والمكان وليستند ان
الله تعالى ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا
المنس وهو يفسر الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المخفض عما عرفت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان
والغلاء زيادة السعر عما عرفت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان اما واعتبرا بالزمان والمكان لا انه
لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند زوال الثلج لا تزلزل وان يسهو ويجوز ان يقال انه رخص
في الصيف اذا نقص سعره عما عرفت عادته في ذلك الوقت لا يقال رخص سعره في الجبال التي يبدو زواله
فيها لانها ليست مكان يسهو ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد
من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه
فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس اليه فتضاد امره
وانعاما او لمصلحة رديئة فيحصل الرخص وقد يحصلان من قلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع
تلك السلعة بسعر عال طالما امره ولا حثا والناس والبيع الطريق خوفا للظلمة ولغيره لك من الاسباب
المستندة اليها فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص طالما امره او يحمله على
بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص **المسئلة الثامنة عشر في الاصح**

قال والاصح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الضارف **اقول** اختلف الناس هنا فقال
الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابنا ان الاصح ليس بواجب على الله تعالى قال البلخي انه واجب وهو
مذهب لعدد ادين وجماعة من الصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو
اختيار المتأخر وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بما جاد قدر من المال وانتفاء الضرر
برفي الذين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب له ان يملكه او لا اوجب الموجبون بان الله
داعيا الى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب بثوقه لان مع ثبوت القدر ووجود الداعي وانتفاء الضارف
يجب الفعل وبيان تحقيق الداعي انه احسا حاله عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الضارف ان الغلاء

البعثة حسنة لا شتما لها على فوايد كما ضد العقل بما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف

واستفادة

الحسن والقبح

والمنايع والمضار

وحفظ النوع

الانسانى وتكميل

اشخاصه بحسب

استعداداتهم

المختلفة و

تعليمهم الصنائع

الحسنة والاحلا

والسياسات

والتربية

والاخلاق والعقائد

والتواضع

واللطف للمكلف

مبتغية ولا مشقة فيه واجبة القناعة بان وجوبه يودى الى الخالف يكون محالاً بل بالمدارعة انما الوفر من انتفا
المفسدة في الزايد على ذلك القدر وبتوث المصلحة فان وجبا يحاده لم وقوع ما لا نهاية له لا تافه
ذلك في كل زايد وان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسن اذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن
المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الص
واذا لم يكن في الزايد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لان من
دعاه الداعي الى الفعل كذا ذلك الداعي حاصل في فعل ما يشق فان ذلك يجزى بحري الصارف عنه
فيصير الداعي مترددين الداعي الصارف ولا يجب للفعل ولا الترك وقتل بان من دعا الداعي
الى دفع درهم الى فقير بغيره ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون
الدفع اليهم مساويا للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم الحصول للضرر فانه قد يدفع الدرهم
الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضى تجزى العبد فحصوله فيما يستحيل
وجوده اولى للانتفاء الفعل مصر فلم هذا قال قد يجب لا يصلح في بعض الاوقات دون بعض والنقطة
وجه اخر ذكرناها في كتاب هاية المرام على الاستقصاء المقصد الرابع في النبوة قال

البعثة حسنة لا شتما لها على فوايد كما ضد العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل

وازاله الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنايع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه

بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الحسنة والاخلاق والسياسات والاخلاق والعقائد

والتواضع واللفظ للمكلف قول في هذا المقصد مسایل المسئلة الاولى في حيز البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل ومعاينة من الفلاسفة الى ذلك

ومنعت البراهمة من رد الدليل على حسن البعثة انما قد اشتملت على فوايد وخلت عن المفاسد مكات

حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف جملته من فوايد البعثة منها يقتضد العقل بالنقل فيما لا يدرك العقل عليه من الاحكام

كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من

مسایل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلي انه

مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلو لا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل

الخوف بالتصرف وبعد مر اذ يجوز العقل طلب المال فلا من العبد لا سبيل الى فعله الا بالبعثة

فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة فلو لا البعثة لم يعلم ما يستقل العقل بغيره

حسنة ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين ما لا يستقل العقل

وسببه البراهمة باطالة بما تقدم وهو احتلالها على اللطف في التكليف العقلية

بمعرفتها ومنها ان نصل الاشياء نافع لنا مثل كبر من الاغذنة والادوية وبعضها ضار لما قبل كثير
من السموم والحساين والعقل لا يدرك ذلك كله وفي العثة تحصل هذه الفائدة العظيمة ومنها ان
النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني ما يطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم بطا
الاباء وهو عاجز من فعل الاكثر منها الا بمشاورته ومعاونته والتعلب موجود في الطبايع البشرية بحيث يحصل
التشاور والمساورة والحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو الشرع والشرع ولا بد للشرع من
شارع يستنهاه بقرضواطها ولا بد وان يتميز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعد الاولوية وذلك لما
لا يجوز ان يكون تمام يحصل من بني النوع لوقوع الشارح في التخصيص فلا بد وان يتميز قبل الله تعالى بمحبة
تفقد البسر الى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفة ويحدهم على متابعتها بحيث يتم النظام وليست شرط
النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها ان اشخاص الشرع متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيلها
واقضاء العسايل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه كمال ادراكه وشدة استعداد له للارتضاء
بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه
المرتبة بحسب قهرها من احدا الطرفين ولعلها عن الاخر وفائدة التثني تكمل النقص من اشخاص النوع
بحسب استعداد انهم المختلقة في الريادة والنقصان ومنها ان النوع الاساسي يحتاج الى آلات واشياء
نافعة في نقائه كالباب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة علمه والقوة المسترعية عاجزة
عن فائدة الشيء في ذلك فبعض هذه الصناعات النافعة لكيفية ومنها ان مراتب الاحلاق وتفاوتها معلوم
يقترن به الى مكل تعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينظم امور الاسان بحسب بلده ومشرقه ومنها
ان الانبياء يربون الثواب العفائي الطاعة وتركها يحصل للكلف اللطف بقتلهم فيحسبهم بهذه
الفوائد **قال** وسببه البراهمة باطالة بما تقدم **اقول** احتج البراهمة على انتفاء العثة بان
الرسول ما ان ياتي بما يوافق العقول وبما يحالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاح ولا ياب
فيه وان جاء بما يحالف العقول وجب رد قوله وهذه السببه باطالة بما تقدم في اول الموايد وذلك
ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الغاية فيه التاكيد لدليل العقل ونقول لم
لا يجوز ان ياتوا بما يقتصر العقول ولا يهتد اليه وان لم يكن محالفا للعقول بمعنى انه لا ياتوا بما
العقل يقتضيه مثل كثر من الشرايع والسادات التي لا يهتد العقل الى تفصيلها **المسئلة الثانية**
في وجوب العثة **قال** وهي واجبة لاستمالة اللطف في التكليف العقلية **اقول** اختلف
الناس هنا فقال المعتزلة ان العثة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة احتج المعتزلة بان الكفا

في وجوب العثة

ويجب في البتة العصمة ليحصل الوثوق فيحصل العرض ولو حوب متابعته وضد هاولا انكار عليه كمال العقل والركاء

والعطنة وقوة
الراي وعدم
الشهو وكلا
ينفر عنه من ذناء
الا بآء
جنب وجب
وعمر الامهات
والعظاظة
والغلظة
والابنة
وشبهها
والاكل على
الطريق وشبه

السمعية الطاف في التكليف العقلية واللفظ واجباً لتكليف السمعية واجباً لا يمكن معرفته الا من جهة
النسبي فيكون وجود النسبي واجباً لان ما لا يتم الواجب له فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعية
الطاف في العقلي بان الانسان اذا كان مواظماً على فعل الواجبات السمعية وترك المباحي الشرعية كان من
فعل الواجبات العقلية ولا انتهاء عن المباحي العقلية اقرب هذا معلوماً بالضرورة لكل عاقل قد تدبنا
فيما تقدم ان اللطف واجب **المسئلة الثالثة** في وجوب العصمة قال ويجب في النسبي
العصمة ليحصل الوثوق فيحصل العرض ولو حوب متابعته ضد هاولا انكار عليه **اقول** اختلف الناس
ههنا في جملة المعتزلة جواز الضماير على الانداء اما على سبيل الشهو كما ذهب اليه بعضهم او على
التاويل كما ذهب اليه قومهم او لا يهايقع بحجة بكرة توابعهم ودهست لا ساعرة والحتوية الى انه يجوز
عليهم الصماير والكسائر الا الكفر والكذب قالت الاما مبداً انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها بصحة
كلمات وكيرة والدليل عليه بوجه احدها ان الغرض من بعث الانبياء انما يحصل بالعصمة فوجب
العصمة تحصيل الغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم ليجوزوا الكذب على الانبياء والمعصية حوزوا
في امرهم وبهمهم وفعالهم التي امرهم بها تناعم فيها ذلك وح لا يقادون الى امتثال امرهم وذلك
نقض للغرض من البعثة الثانية ان النسبي يجب متابعته فاذا فعل معصيته واما ان يجب ما بعثه او لا
والثاني باطل لا متفاء فائدة البعثة الاولى بطلان المعصية لا يجوز فعالها واثار بقوله ولو حوب متابعته
وضد هاولا هذا الدليل لا انه بالنظر الى كونه نبياً يجب متابعته وبالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز
اتباعه الثالث انه اذا فعل معصيته وجب لا نكار عليه لعموم وجوب التبعي عن المنكر وذلك يستلزم
ابذاره وهو منهي عنه وكل ذلك مح **قال** وكما للعقل والركاء والعطنة وقوة الراي عند الشهو وكلا
ينفر عنه من ذناء الا بآء وعمر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق
وشبهه **اقول** يجب ان يكون في النسبي هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكما للعقل عطف على العصمة
اي ويجب في النسبي كمال العقل وذلك طوان يكون في غاية الركاء والعطنة وقوة الراي بحيث لا
يكون ضعيفاً الراي منزهة في الامور مخيرة الان ذلك من اعظم المنفقات عنه وان لا يصح عليه لثمة هولاء
ليتهو عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن ذناءة الا بآء وعمر الامهات لان ذلك منفرة عنه
وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه وان يكون منزها عن الامراض النفرة
نحو الابنة وسلس الرنج والجذام والبص من كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادر في تعظيم
نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة المسئلة

وقصة

منه

سهر وغيره

تطير جوارحه

على الصالحين

ولا يلزم حرج

عن العجاز

ولا الثور

عد التميز

ابطال دلالة

ولا العمومية

جمل الكليات

وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى

الرابع عشر في الطريق الى معرفة صدق التسلط

على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى **اقول** لما ذكر صفات النبي عليه السلام وجبت عليه ذكرها معرفة وهو شي واحد هو ظهور المعجزة على يده ونفى المعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين ولي العصاة حيث يبين منع القادر عن دفع اضعاف الانبياء وشه طهارف العادة لان فعل المعتاد او يصعب لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من نكح النوبة وسند معجزته الى راء الاعنى فيحصل له الصمم مع عدمه على لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شرط احدها ان يخرج عن مثله او عما يقاربه لامة السموات اليها الثاني ان يكون مرقب الله تعالى او بامر الله ان يكون في زمان التكليف لان العادة يتقص عند اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب المدعى النبوة او جاري امره ذلك ونفى الجارى مجرى الثانيان يظهر دعوة النبي في زمانه ولا بد في النبوة خيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجزه ارفع عيب دعواه فيكون ظهوره الثاني كما المنعقب لدعواه لانه يعلم تلقف دعواه ولا نه لاحله طهره كاذب عقيب دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة **المسألة الخامسة** في الكرمات **قال**

وقصة مريم وغيرها تعطى جواز ظهورها على الصالحين **اقول** اختلف الناس هناك من جهة من المعتزلة الى المع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اطهار الكذابين وحده اول الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدلوا بقصة مريم انها يدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة اصف كالاجار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الامة عليهم السلام وحل المانعون قصة مريم على انه ادها من عيسى وقصة اصف على انه معجز سليمان مع بلقيس كانه يقول ان بعض اناسي يقدر على هذا مع عجزه عن هذا ولهذا اسلمت بدل الوفاء على معجزاته وقصة علي على نكلمه معجزات النبي **قال**

ولا يلزم حرج عن الاعجاز ولا الثور ولا ابطال دلالة ولا العمومية **اقول** هذا وهو استدلالها المانعون من المعتزلة الاول انه قالوا لو حاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكرامهم لجار ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غير لان الغرض هو سرورهم واذ ذلك بلغت في الكثرة المخرجها عن حد الاعجاز والحوايب المنع على المدازنة لان خروجها عن حد الاعجاز وجب فيه ونحن انما نحوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات الفتح فيحوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز الثاني قالوا لو حاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التفسير

ومخبراته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص وقصة مسيلمة وفرعون و ابراهيم يعطى جواز اظهار المعجزة
على العكس

عن الانبياء اذ علم وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا اشاركم في ذلك من لا يجب طاعته هو مقدر
ولهذا قالوا اكرموا النبي بنوع ما كل احدهما موقع ذلك النوع لمن لا يستحق الاكرام والجواب
المنع من ان يخطأ مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي اخر فانه لو لم يظهر الا على نبي واحد كان مقدر
اعظم وكما لا يدرك الا هاتين مع ظهوره على جماعة من الانبياء كما لا يلزم الا هاتين مع ظهوره على
الصالحين الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجزة يدل بطريق الا بانه والتخصيص وفسره فاضى القضاة
بان المعجزة يدل على غير النبي عن غيره اذا الامة تتشاركون له في الاضائية ولو ازمها فلو لا المعجزة
لما تميز عنهم فلو شاركهم غيره لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي يحصل بالمعجزة واقتراح
دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من متساوكة غيره له في المعجزة متساوكة له
في كل شيء الرابع لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالة على صدق مدعى النبوة والتالي
بطا المقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير ضرورة النبوة يعني اختصاصها به لا يظهر
الفرق بين مدعى النبوة وغيرها بالمعجزة فيطل دلالة اذ لا دلالة للعامة على الخاص وجواب المنع من
الملازمة لان المعجزة مع الدعوى تخص بالنبي عليه السلام فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان
يدعى النبوة او لا فان ادعاهما علمنا صدقه فاذا اظهار المعجزة على يد الكاذب ببيع عقلا وان لم يدع
النبوة لم يحكم بدقته فالحاصل ان المعجزة لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل صدق الدعوى فان تضمنت
الدعوى النبوة دللت المعجزة على تصديق المدعى في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة الخاسر قالوا
لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لحجاز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر
بالشيع والخويع وغيرها والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق اذ نحن اثما
نحو اظهاره على مدعى النبوة او الصالح اكرامه وتعظيمه وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق قال
ومخبراته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص **اقول** اختلف الناس هاهنا الذين منعوا
الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص والاجاعة منهم وجوزها الباقون واستدل المصنف
على تجويزه بوقوع معجزات الرسول عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور
ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن الشمس وتسليم
الاجناد عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة **قال** وقصة مسيلمة وفرعون و ابراهيم يعطى
جواز اظهار المعجزة على العكس **اقول** اختلف الناس هاهنا الذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار
المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهار الكذابين واستدل المصنف بالوقوع على الجواز كما نقل

ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يحل لشريعة وطلوهو معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد

صلى الله عليه
والربدال على
نوتور التحدي
مع الاستماع
وتوفر الدواعي
يدل على الادعاء
والمقوله
متواتر من
المعجزات
البعثة
وجوب

عن مسيلة الكتاب لما ادعى النبوة فعيل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا الاعور فقرأ الله عليه
الذاهبة فدعا الاعور فذهب عنه الضميمة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما حمل الله تعالى النار
بردا وسلاما قال عند ذلك نمرود اما صارت النار كك هيبتة متى فجاءته نادى في تلك الحال
فاحترقت لحيتة لا يقال الا يكفى في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقى اظهار المعجزة على
العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبت الاثا بقول قد يتضمن المصلحة اظهار على العكس
اظهار التكذيب في الحال بحيث تنزل الشك لتجوز ان يقال تاخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون
لمصلحة ثم يوجد بعد وقت اخر فلا يحصل المحرر التام بالتكذيب المسئلة السادسة في وجوب
البعثة في كل وقت قال ودليل الوجوب يعطى العمومية **اقول** اختلاف الناس هنا
فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا يجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت
المصلحة في البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان
من شرع نبى وقالوا لا شاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لانهم يتكبرون الحسن والفتح العقليتين
وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطى
العمومية اى دليل وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعثة زجرا عن
الفساج وحشا على الطاعة فيكون لطفا ولا يه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ورفع الطمع
والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا يتم الا بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت قال
ولا يجب لشريعة **اقول** اختلاف الشيخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبى لتاكيد ما العقول
ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا شريعة لان العقل كاف في
العلم بالعقليات فالمسئلة تكون عبثا والجواب انه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا ويجب عليه النظر
في محرم فحصل لهم مصلحة لا يحصل بدون البعثة واجبه ابو علي ان يجوز بعثة النبى بعد نبى لشريعة
واحدة وكذا يجوز بعثة نبى بمقتضى ما في العقول المسئلة السابعة بعثة نبى بعثة نبى محمد صلى الله عليه
واله قال وطلوهو معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله الربدال على
نوتور التحدي مع الاستماع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معاه متواتر من المعجزات
بعضه **اقول** لما فرغ من البحث في النبوة مطا شرع في اشات نبوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام
والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما طلهو المعجزة على يده بل هو

بشرى في حق نبينا

الأول ان القرآن معجز وقد ظهر على يده اما ١ عجاز القرآن فلا تتردد في به مصحح العرب لقوله فاقولوا
 من مثله فاقولوا بعشر سور مثله معتريات قل لئن اجمعت الناس على ان ياتوا بهذا القرآن
 الا ياتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتحدى مع امتاعهم عن الايمان بمثله مع توفير الدواعي
 عليه اظهار الفصل وابطال الادعاء وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة
 ظهوره على يده فالتوازا للمائة انه يقل عنه مخزات كثيرة كينوع الماء من بين اصابعه حتى اكنى الحلق
 من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة بؤك وكور ماء بئر الخديبة لما استسقاء اصحابه بالكلية و
 وتشف البئر ودفن سهمه الى البراء بن عاديث امره بالترول وعمره في المنزلة فترك الماء في الحال حتى
 خيف على البراء من العرق وتعل عليه لسلا في يثروم شكوا اليه دهاب ماءها في الصيف حتى انهم
 الماء الى ان منها فبلغ اهل الياض ذلك مسا لوامسيلة لما قل ماء نثرهم ذلك فتقلل بها مذ هب الماء
 اجمع ولما نزل قوله تعالى واند رعبه تلك الاقربين قال لعلي سق تحدا شاة وحشى بعض من لن وادع
 الى من نبي بيت بنى هاشم ففعل على ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكوا حتى تبعوا ما يرى
 الا اثر اصابعهم وشربوا من العسل حتى اكنوا واللبس على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلا قال
 ابو لهب كذبا يسبحكم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي افعلى مثل ما فعلت ففعل مثل
 ذلك اليوم لثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي افعلى مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك
 في اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام على الخلافة بعده ومناعة وذب له حابر بن عبد الله عن اقايم
 الحندق وجره صاع سبعين فدعا عليه السلام فقال انا واصحابي فقال لهم فوجاء الى امراته واجبرها
 بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقال هو
 اعرف بما قال فلما جاء عليه السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الا عناق في الشور وصاع من شعير
 خبزناه فقال افعدا اصحابي عشرة عشرة ففعلوا واكوا كلامهم وسبحوا في كبر وشهدا لدث بالزنا
 فان رهبان اوس كان يرعى عنما له فجاء ذئب فاحد شاة منها فضعي نحوه فقال له الذئب العجب من احد
 شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه فجااء الى النبي واسلم وكان يدعى كل الذئب تعل في عين علي
 عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابدا ودعاه له بان يصرف الله تعالى عن امره والبرد وكان
 لباسه في الصيف الشتاء واحدا واسق له القبر دعا النجدة فاجاته وجاءته رجلا لا رضى من غير حاجب
 ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عبد الجند فان اتخذ له منبرا فانقل اليه فحق الجند اليه
 حينئذ لما قهر الى ولدها فالتمس فسكر وانجر بالنيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين وموضع القتل

٢٠١ وقد وقع جيسم على نوع بعض ما أحل لم تقدم وأوجبا احتياجا بعد تاحره وجرم الجمع بين الاختين وغير ذلك

وجسم عن موسى
بالتأيد مختلف
ومع تسليم
بدل على المراد
قطعا والسمع
يدل على عموم
سنة عليه السلام

قالوا لأن الشيخ باطل لأن المشوخ أن كان مصلحه فتح انتهى عنه وإن كان مفسدة فتح الأمر به وإذا
بطل الشيخ لم ير القول بدوام شرح موسى عليه السلام بقرينة الحواشي أن يقول الأحكام مبسوطة بالمصالح والمفاسد
تتغير بتغير الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين بخلاف أن يكون الحكم المعين مصلحة لعموم رعاها
يؤمر به ويكون مفسدة لعموم رعاها أو نفيه عن غيره **قال** وقد وقع حيث حرم على نوع بعض
ما أحل لم تقدم وأوجبا احتياجا بعد تاحره وجرم الجمع بين الاختين وغير ذلك **أقول** هذا تأييد
لا يطل بول اليهود المانع من الشيخ فانه بين الأجاز وقوعه وهما بين وقوعه في شرعهم ذلك
في مواضع منها أنه قد جاء في التوراة أن الله تعالى قال لا دم دخوا عليكم لسلامة قد أجت لكما كمالا رب
على وجه الأرض كانت له نفس حية وورديها أنه قال لروح عليه السلام قد مذك من الحيوان الحلال
كذا من الحيوان الحرام كما فخر على نوح عليه السلام بعض ما أباح لا دمومها أنه أباح بوجها تاحير الحنا إلى وقت
الكر وجرم على غيره من الأنبياء وأباح إبراهيم ما حير حنا ولده اسمعيل إلى حال كره وجرم على موسى
تأخير الحنا عن سنة أيام ومها أنه أباح آدم الجمع بين الاختين وجرم على موسى **قال** وجرم
عن موسى بالتأيد مختلف ومع تسليم لا يدل على المراد قطعا **أقول** أن جماعة اليهود وخود
عقلا وقوع الشيخ ومسا من نسخ شريعة موسى وقتكوا بما روى عن موسى عليه السلام أنه قال استكوا
بالسبب بندا والتأيد بدل على الدوام ودوام الشرع بالسبب يعني القول بنوده محمد صلى الله عليه
والمراد الحواشي من وجه الأول أن هذا الحديث مختلف ولسا إلى أن الرواية الثانية لو سلمنا بقوله لكن
اليهود انقطع نواتهم لأن تحت نصر استاصلمهم وإفناهم حتى لم يسبقهم من يوثق بنقله الثالان
لفظة التأيد لا تدل على الدوام قطعا فاتها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في العدا أنه
يستند مست سنين ثم يعرض عليه لعنق في السابعة فأن إلى لعنق نقبأ ذنه واستخبر ما بدا في موضع
أول يستند وخسين سنة وافر في البصرة التي كلفوا بذي مجها أن يكون لهم ذلك سنة إذا لم انقطع فقد
بها وفي التوراة فربوا إلى كليوم حروف غدة وحروف عسيرة من المغارب قرها ما دأبما لاختا
لهم وانقطع فبدهم به وإذا كان التأيد في هذه الصورة لا يدل على الدوام انقثت دلالة ما قطع
واقصي ما في الباب أنه يدل ظاهر الكر طواهر الالفاظ قد ترك لوجود الأدلة المعارضة لها **قال**
والسمع يدل على عموم نبوة عليهما **أقول** ذهب قوم من الضار إلى أن محمد صلى الله عليه
والمرمعوث إلى العرب خاصته والسمع يكذب قوهم هذا قال الله تعالى لا نذكره من بلغ وقال تعالى
وما أرسلناك إلا كافة للناس وسورة الحق تدل على بعثه عليهما إليهم وقال عليهما السلام بعثت إلى

وهو افضل من الملائكة وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرهم على الانقياد عليها

المقصود الخامس

والامامة

الامامة

يجب نصبه

على الله تعالى

تحصيله للعرض

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومهم لا نفقهون لا استبعاد في ذلك بان يتوهم خطابه لمن لا يفهم لغته مخرج وليس في الاية اشارة الى ما ارسل رسول الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بانه ما ارسله الا بلسان قومهم وحوزنا حتى القضاء في يا حوج وما حوج احتمالين احدهما ان لا يكونا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كالجهانم المفسدين في الارض الثاني ان يكونا مكلفين وقد بلغتهم دعوة عليه السلام بان يقولوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السدة وحوز بعض الناس ان يكون بعض البقاع من لم يبلغه دعوة عليه السلام فلا يكون مكلفا شرعية وعسكان الماد بدلكا كان عدم تكليفهم مطسوا ببلغتهم بعد ذلك لا يفتقر ام لا فهو باطل قطع لما بيننا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ماداموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فنحو قول

وهو افضل من الملائكة وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرهم على الانقياد عليها اقول اختلاف الناس هنا فذهب كثير المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب اخرون منهم وجماعة الا وابل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون لوجه ذكر الملائكة فيها وجهان للاكتفاء به وهوان الانبياء قد وجد بهم القوة الشهوية والقوة العصبية وسائر القوى الحساسة كالحيالية والوهية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية سيما حتى ان اكثر الناس يلجئ الى قوة الشهوة والعصبية لوم يترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يفهمون قوى طبايعهم ويعلمون بحس مقتضى قوائهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوية وغيرها من القوى الحسائية فيكون عباداتهم واعمالهم استق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى اذا كانت عباداتهم استق كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال العرفا وهما وجه اخر من الطرفين ذكرناهما في كتاب نهاية المرام قال

المقصود الخامس في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيله للعرض اقول في هذا المقصد سبيل المسئلة الاولى في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصح من المعتزلة وجماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباقيون الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبا بيان واصحاب الحديث والاشعرية قالوا انه واجب سمعا لا عقلا وقال ابو الحسين البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقال الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المعتزلة بنص الله تعالى

صحيح الخاتمة

والمعاسد معلومة الانتفاء والمحصر اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطفاً وعدمه متا

بان الامام لطف واللطف واجب ما الصريح فمعلوم للعقلاء اذ العلم الصوري حاصل ما ن
لعقلاء متى كان لهم رئيس يسمعهم عن التعاليم التي هموا من يصدهم عن المعاصي يعيدهم ويحثهم على فعل الطاعات
ويمنعهم عن المناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يترك
فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها قال والمعاسد معلومة الانتفاء والمحصر اللطف
فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطفاً وعدمه متا أقول هذه اعتراضات على
دليل اصحابنا مع اسارة الى الجوابات عنها الاول قال المجاليف كون الامامة قد اشملت على وجه
اللطف لا يكفي وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفي وجهه الوجوب فيه علية الانتفاء المعاسد
في طينتنا اما في حق تعالى فلا يكفي وجهه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المعاسد ولا يكفي الطن ما انتفاء
فلم لا يجوز اشغال الامامة على منسدة لا فعلها فلا يكون واجبه عليه تعالى الجواز ان الفاسد معلوم
الانتفاء عن الامامة لان المعاسد محصورة معلومة اذ لا يجب علية اجتنابها اجمع واما يجب
اجتنابها اذ علمها الا التكليف في المعلوم الى تلك الوجهة فتبين عن الامامة فيجب وجوب اللطف خاليا عن المفسدة
فيجب على شوك لان المفسدة لو كانت لا رتبة للامامة لم ينفك عنها والتالي باطل قطعا ولقولته اني جاعلك للناس اماما
وان كانت مفارقة جازا انفكا كما عرفت فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة انما يجب لو اختصر اللطف فيها
فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف احرى يقوم مقام الامامة فلا يتعين الامامة للطبقة فلا يجب على
التعين والجواب ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلحق العقلاء في كل
زمان وكل صنف الى بضع اربو ساء دفعا للمعاسد المناسبة من الاختلاف الثالث قالوا الامامة انما
يكون لطف اذ كان مقصودا بالامر والنهي وانهم لا يقولون به فما تعتقدونه لطف لا تقولون بوجوبه ما تقولون بوجوبه
ليس بلطف والجواب ان وجود الامام بنفسه لطف بوجه احدها انه يحيط الشرايع ويحرمها عن الزيادة
والنقصا وتاثيرها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام وبجواز انقياد حكمه عليهم في كل وقت سبب
لردعهم عن الفساد ولتربيتهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة وثالثها ان تصرفهم لا سلكا لطف
وذلك لا يتم الا بوجودهم فيكون وجود نفس لطف او تصرفهم لطف اخر والتحقيق ان بقول لطف الامامة
يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتكليفه بالقدرة والعلم والنصر عليه باسمه ونصبه
وهذا قد فعل الله تعالى منها ما يجب على الامام هو تحمكه للامامة وقوله لها وهذا قد فعله الامام منها
ما يجب على الرعية فهو سماعه والتسوية له وقبول امره وامثال قوله وهذا لم يفعله الرعية مع اللطف
الكامل منهم لا من الله تعالى لا من الامام المستأثر الثاني في ان الامام يجب معصوما

وفتح تقديم المفضول معلوم ولا ترجح في المساوي العصمة تقتضي النص وسيرون عليه السلام

الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدر على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالحاء ومهم من شرطها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاقرة قالوا العصمة لطف يفعل الله لصاحبها ليكون معدداً الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذه اللطف امور اربعة احدها ان يكون لنفسه اولدسة خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة معيارية للفعل الثاني ان يحصل له علم بمناقب المعاصي ومناقب الطاعات الثالث ماكد هذه المعلوم بتدافع الوحي الالهام من الله تعالى الرابع مؤاخذته على تركه الاول بحيث يعلم انه لا يتحرك مهملاً بل يصبر عليه الامر في غير الواحد من الامور فـ فاذا اجتمعت هذه الامور فان الانسان معصوماً والمصطفى اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تلي القدرة بل المعصومة قادر على فعل المعصية والالما استحق المدح على ترك المعصية ولا التواكل بل التواكل العقاب في حقه مكان حاجباً عن التكلم في ذلك ما طل بالاجماع وما انتقل في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي المسئلة الثالثة في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره قال وفتح تقديم المفضول معلوم ولا ترجح في المساوي اقول الامام يجب ان يكون افضل من رعيه لانه اما ان يكون مساوياً لهم وانقص منهم وافضل بالتالي هو المطلوب الاول محال لانه مع التساوي يستحيل ترجحه على غيره بالامامة والثاني ابصاح لان المفضول يفيح عقلاً نقديه على الفاضل وبديل عليه يصح قوله نعم ان يهتد الى الحق الحق ان يتبع امر لا يهتدي الا ان يهتد فما لكم كيف تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والتجاعة جميع الفضائل النفسانية والبدنية المسئلة الرابعة في وجوب النص على الامام قال والعصمة تقتضي النص وسيرون عليه السلام اقول ذهبت لامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون معصوماً عليه قالوا العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالنا الزيدية تعيين الامام بالخلق الدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص واختار اهل الحل والعقد الدليل على ما ذهبنا اليه رجحان الاول انا قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوماً والعصمة امر خفي لا يعلمها الا الله تعز فيحتمل ان يكون نصير من قبله تعالى لانه العالم بالسر دون غيره الثاني ان النبي صلى الله عليه واله كان استوفى على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه السلام ارشده الى ارثها ولا نستلها الى الخليفة هذه كما ارشدتهم في قضاء الحاجة الى امور كريمة هددوا بغير غيرها من الوقايح وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوماً او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين وهذه حاله كيف ينسب اليه اهل المشروعة ارسادهم في اجل الاشياء واسماها واعظمها قدرا واكثرها

مجب انضبط الامام

المنصوص

وما يختصان صلى عليه لسلام والنص الحكي في قوله سلوا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدك وغيرهما

ولقوله تعالى
انما وليكم الله
مجمعان الامام
على
ورسوله الاية
وانما اجتمعت
الاوصاف على
جده

فاية واشد حاجة اليها وهو المقتول لا مورد بعد فوج من سيرته عليه لسلام نصبا ما بعدك والنص عليه
وتعريفهم اياه وهذا برهان على المسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي بلا فصل على
الطالب قال وما يختصان صلى عليه لسلام اقول العصبه والنص يختصان بعلي اذ الامة
بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون وقد بطلان قول الاول فالحصر الحق في قول
المعري الثاني وكل من استرطها قال ان الامام هو علي قال والنص الحكي في قوله سلوا عليه بامرة
المؤمنين وانت الخليفة بعدك وغيرهما اقول هذا دليل ثان على ان الامام هو علي وهو النص
الحكي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع وتواترت برالامامة ونقلها غيرهم نقلا شايها ذا
مها انه لما ازل قوله تعالى وانه رعيه ربك لا قرين امر رسول الله اما طالبان يصنع له طما ما
بي عبد المطلب فقال لهم انكم يوارثوني ويصنعون فكن احب وخليفتي من بعدي ووصي فقال علي انا اما بعدك
واورثك فقال رسول الله هذا احب ووصي فخلفني بعدك وورثني فاسمعوا له واطيعوا له وبقول له
استأخي ووصي فخلفني بعدك وقاصي دي ومها انه لما اخي بين الصحابة ولم يخلف سوى علي عليه
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله جيسر بين الصحابة وفي فقال له عليه لسلام لم تر ان تكون اخ
وخليفتي من بعدي واخايبه ويدير ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم الى اصحابه ما سلوا
علي عليه لسلام نامر المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المؤمنين وفايدا لغير المحملين
قال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى كرها المالحات الموالفة
الى ان بلغ مجموعها التواتر قال ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت
الاوصاف على اقول هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكون والاستدلال هذه الانية يتوقف على مقدما
احديهما ان لفظه انما للحصر يدل عليه المقتول والمعقول ما المنقول فلا جماع اهل العربية عليه اما
المعقول بل ان لفظه ان لا اشك وما للنفي قبل التركيب فيكون كان بعد التركيب عملا بالاستصحة
والاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردها على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنهي الى
المذكور للاجماع فحق العكس هو صرف الاثبات الى المذكور والنهي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان
الولي يفيد الاول ما التصرف الدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان والى من لا ولي
له وكقولهم والى الدم والى الميت وكقوله انما امرأ نكت بغير اذن وليها فنكاحها باطل لثبته ان الامر
بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص بعضهم ولا يثبت ذلك لروايات اهل الحديث

ولحديث الغدير المتواتر وحديث المنزلة المتواتر ولا استحلافه على المدينة فيعم للاجماع

واذا تمهت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الايات هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على ان ^{جميع} بعض المؤمنين قال انه علي وصيها الى غير خرق للاجماع ولا انه عليه السلام مأكلا المراد وبعضه للاجماع وقد بينا عند العمومية فيكون هو كل المراد ولا ان المفسرين تفقوا على ان المراد بهذه الاية علي لا انه لما تصدق بجماع رجال ركوعه زلت هذه الاية فيه ولا خلاف في ذلك **قال** وحديث الغدير المتواتر **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشا المسلمين الستة اولى بكم من انفسكم فالوايلي قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واصبر من نصروه واخذل من خذله وودنقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلا متواترا لكنهم اختلفوا في دلالة علي الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولي يفيد الاولى لان مقدمة الحديث يدل عليه لان عهدها للغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى لنا وفيهم اى اولى بهم وقول الاصل ما صحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبد اى الاولى تدبره والتصريح فيه لانها مشتركة بين معانيها هذه هنا الاولى لانها مأكلا المراد وبعضه لا يجوز خروجه عن الارادة لانه حقيقة فيه ولم يشتر اعادة غيره **قال** وحديث المنزلة المتواتر **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال له انت مولى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمين ينقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة علي الامامة وتقريره الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي لان الوحدة منقبة هنا للاستثناء المسترطاب بالكثرة وغيره المولى ليس بمبدأ للاستثناء الخرج ما لولاه لو حو له كالعبد والاصل عند الاستدراك وانفاء القابل بالكثرة من دون العمول لعمومهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنازلة الخلافة بعد الوفا لشوقها له في جوده **قال** ولا استحلافه على المدينة فيعم للاجماع **اقول** هذا دليل على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله استخلفه على المدينة وادرجا المتأفقون بامير المؤمنين فخرج الى النبي وقال يا رسول الله ان المتأفقين زعموا انك خلفتني اشتغالا وتحرزاً فقلت فقال عليه السلام كذبوا انما خلفتكم لما تركت ورائي فراجعي يا خليفتي انك لا ترضى يا علي ان تكون مولى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزل قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفة عليها واذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافة علي غيرها للاجماع فثبتت الخلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي عليا عليه السلام لجماعة على المدينة وعلي غيرهما مع ذلك ليسوا النعمة عندكم كما نقول ان بعضهم عزل عليا

ولقوله انت احي ووصيتي وخليفتي من بعدك وقاضي ديني بكسر الدال ولا تراه افضل وامامه المفضل مسجحة عقلا ولطهور

والماتون لم يعزل احد باماتهم **قال** ولقوله انت احي ووصيتي وخليفتي من بعدك وقاضي ديني بكسر الدال **قول** هذا دليل احو على امانة علي وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال انت احي ووصيتي وخليفتي من بعدك وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صحيح في الولاية والخلافة على ما تقدم **قال** ولا تراه افضل وامامه المفضل مسجحة عقلا **اقول** هذا دليل احو على امانة علي وتقريره افضل غيره على ما يأتي فيكون هو الامام لان تقدم المفضل على الفاضل قبح عقلا وللمسمع على ما تقدم **قال** ولطهور المعجزة على يد كفلح باب خير من خاطبة العباد ودفع الصخرة العظيمة عن القليحة الحرس ورد الشمس غير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا **اقول** هذا دليل احو على امانة امير المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يد معجزة كثيرة وادعى الامامة بدون غيره فيكون صادقا اما المتقدم الا لما تنازعنا انه فتح باب خير من عبادنا من سبعين رجلا من استدانوا قوة وحاطة العباد على من الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكمنا ان استكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه الى صفين اصحابهم عطش عظيم فامرهم بحفر افراس من دير بوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن حملها فحملوها على مسافة بعيدة فظلم الماء عشرين يوما فاعادها فخر له صاحب الديار واسلم فسل عن ذلك فقال لي هذا الذي على قاع هذه الصخرة ومضى فقبل ولم يدركه واستشهد معه بالسام وحارب مع الحق وصل بهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الصواعق التي تحت صا الى بي المصطلق ردت الشمس لمرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلمها واما المتقدم الثانية فظاهرة مقولة بالنوازل لا يشك احد في انه ادعى الامامة بعد رسول الله **قال** يسبق كرم غيره فلا يصلح للامامة فتبين هو **اقول** هذا دليل احو على امانة علي وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس والي بكر كما باكر من قبل ظهور النبي فلا يصلح للامامة لقوله لا يزال عمتك الظالمين والمراد بالهدم هذا الامامة لا نه جواب دعاء ابراهيم **قال** ولقوله تعالى قم وكو نواع الصادقين **اقول** هذا دليل احو على امانة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين او المعلوم منهم الصادق ولا يتحقق ذلك الا في حق المعصومين لا يعلم صدق ولا معصية على بالاجماع **قال** ولقوله قم واولي الامر منكم **اقول** هذا دليل احو على امانة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اطعوا الله واطعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاطاعة والاطاعة لا ولي الامر بالامر بالامر من المعصومين اذ غير اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم عليه بالاجماع **المسئلة الساكنة** في الادلة الدالة على عدم امامة غيره **قال** ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

المعجزة على يد كفلح باب خير من خاطبة العباد ودفع الصخرة العظيمة عن القليحة الحرس ورد الشمس غير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا **اقول** هذا دليل احو على امانة امير المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يد معجزة كثيرة وادعى الامامة بدون غيره فيكون صادقا اما المتقدم الا لما تنازعنا انه فتح باب خير من عبادنا من سبعين رجلا من استدانوا قوة وحاطة العباد على من الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكمنا ان استكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه الى صفين اصحابهم عطش عظيم فامرهم بحفر افراس من دير بوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن حملها فحملوها على مسافة بعيدة فظلم الماء عشرين يوما فاعادها فخر له صاحب الديار واسلم فسل عن ذلك فقال لي هذا الذي على قاع هذه الصخرة ومضى فقبل ولم يدركه واستشهد معه بالسام وحارب مع الحق وصل بهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الصواعق التي تحت صا الى بي المصطلق ردت الشمس لمرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلمها واما المتقدم الثانية فظاهرة مقولة بالنوازل لا يشك احد في انه ادعى الامامة بعد رسول الله **قال** يسبق كرم غيره فلا يصلح للامامة فتبين هو **اقول** هذا دليل احو على امانة علي وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس والي بكر كما باكر من قبل ظهور النبي فلا يصلح للامامة لقوله لا يزال عمتك الظالمين والمراد بالهدم هذا الامامة لا نه جواب دعاء ابراهيم **قال** ولقوله تعالى قم وكو نواع الصادقين **اقول** هذا دليل احو على امانة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين او المعلوم منهم الصادق ولا يتحقق ذلك الا في حق المعصومين لا يعلم صدق ولا معصية على بالاجماع **قال** ولقوله قم واولي الامر منكم **اقول** هذا دليل احو على امانة علي وهو قوله قم يا ايها الذين امنوا اطعوا الله واطعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاطاعة والاطاعة لا ولي الامر بالامر بالامر من المعصومين اذ غير اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم عليه بالاجماع **المسئلة الساكنة** في الادلة الدالة على عدم امامة غيره **قال** ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

٢٩ وقد خالفوا بوكر كتاب الله تعالى في منع ارت رسول الله ﷺ بحجرواه ومنع فاطمة عليها السلام مد كأمع ادعاء

الخلة لها

وشهد على أبي

وصدق الادعاء

في ادعاء الحجة

هذه وهذا

ردّها عن

عبد العزيز

واوصت ان لا

يصل عليها

او بكر مددت

ليلا ولقوله

اقبلوني فلت

يحجركم على

فيكم ولقولها

له ستيحانا

يعتبر

كفرهم أقول هذه أدلة تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة الاول ان ابا بكر وعمر عن عثمان قال
النبوكاوا كرم فلا ساله اعهد الامامة لا تروقد تقدمت قال وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى
في منع ارت رسول الله ﷺ بحجرواه أقول هذا دليل اخر على عدم صلاحية اني بكر للامامة وتقريده انه
خالف كتاب الله تعالى في منع ارت رسول الله ﷺ وله نور فاطمة واستند الى حجة رواه هو عن النبي في قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعوم الكتاب بدل على خلاف ذلك واصفا قوله
وروت سليمان داود وقوله في قصة زكريا روى روت من اليعقوب ينافي هذا الحجة قالت له
فاطمة عليها السلام ارت اباك فلا ارت ابي لقد حدث شيئا فرأيت مع ذلك فهو خبر واحد لم
يعرف من احد من الصحابة موافقة على نقله فكيف يعارض الكتاب المعروف ان روت كيف من رسول
هذا الحكم لغيره روت في تحصيله عن يرنه ولو كان هذا الحديث صحيحا اعدا هله لم يمسك امير المؤمنين
سيف رسول الله ﷺ ونصليته عما ترونازع العباس عليا بعد موت فاطمة ولو كان هذا الحديث صحيحا
عندهم لم يحجرهم ذلك وردى ان فاطمة قالت يا ابا بكر انت ورت رسول الله ﷺ امر ورثه اهلها
بل ورت اهلها فقال ما بالهم رسول الله فقال سمعت رسول الله ﷺ ان الله اذا اطعم نبتا طعمه كان
لوحا لا مريده ذلك يدل على انه لا اصل لهذا الخبر قال ومع فاطمة عليها السلام مد كأمع ادعاء
مع ادعاء الخلة لها وشهد على ابا بكر وصديق الادعاء في ادعاء الحجة ههنا وهذا ردّها عن عبد العزيز
أقول هذا دليل اخر على الطعن في ابي بكر وعمر صلاحية للامامة وهو انه اظهر العصب على امير
المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله ﷺ لانها ادعت مدكا وكرت ان التي يحلها اياها لم يصحها
في قولها مع انها معصومة ومع علمها انها من اهل الحجة واستشهدت عليها واقرأين مع رجل وامرأة
مع امرأة وصدق رواج النبي في ادعاء ان الحجة ههنا ولم يجعل الحجة صدقة ولما عرفت عن عبد العزيز
كون فاطمة معصومة رد على اولادها مدكا ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر ان يحلها
فدكا استدعاء لولم تدعه وبطيها اياها ما ليراث قال واوصت ان لا تصل عليها ابو بكر قد
ليلا أقول هذا رد اخر على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة لما حضرتها الوفاة وصت ان لا يصلح
عليها ابو بكر غيظا عليه وصعد ابنه ابوا الصلوة عليها ودفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفى
قبورها لئلا يصل على القبر لم يعلم قبورها الى الان قال ولقوله اقبلوني فلت يحجركم على فيكم اقول هذا وجه اخر للطعن
على ابي بكر وهو انه قال يواسي القفلة فياوي فلت يحجركم على فيكم هذا الخبر ان كان حاهلا يصلح للامامة لا عثرة بعد الصلاة
مع وجوبه وان لم يكن حقا فندخله في الاما ح اطهر قال ولقوله ان لم شيطانا في رايه اقول هذا دليل اخر على عدم صلاحية للامامة

ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت في الله شرها فجاد الى مثلها فاقولوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة
وخالف الرسول في الاستحقاق
وهو قول ان سيطا نايقر بي وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كبر من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة
قال ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت في الله شرها فجاد الى مثلها فاقولوه **اقول** هذا دليل
اغريد على الظن بغيره لان عمر عدلهم كان اماما وقال في حصه كانت بيعة ابي بكر فقلت في الله شرها
فجاد الى مثلها فاقولوه ميث عمر ان بيعة كانت خطأ على غير المصواب ان مثلها مما يجب فيه المقاتلة
وهذا من اعظم ما يكون من الذم والخطئة **قال** وشك عند موته في استحقاقه للامامة **اقول**
هذا دليل الحريدل على عدم امامة ابي بكر وهوانه قال لما حصرته الوفاة ليتي كنت سالت رسول الله
هل للاصاري هذا الامر وقال ايضا ليتني في ظل بنى ساعدة ضربت يدك على يد احدا من الرحلين
فكان هو الامر وكنت اورد هذا كله يدل على تستكبر في استحقاقه للامامة واضطر اب امره فيها واتركها
يرى ان غيره اولى بها **قال** وخالف الرسول في الاستحقاق عند موته في توليته من عزله **اقول** هذا
ظن اخر في ابي بكر وهوانه خالف الرسول في الاستحقاق عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احدا فبا
يكون مخالفا للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الظن ايضا فانه خالف النبي في استحقاقه من عزله
النبي لا ته استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يول عملا سوى انه بعث في خيبر ورجع
منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك
فقال له طمحه وليت علينا فظما غليظا **قال** وفي الخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد
اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل اخر على الظن
في ابي بكر وهوانه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب عثمان في تسمية جيش اسامة لانهم قال
في حال مرضه حال البعد حال فقد واحيى اسامة وكان التلثة في جيشه وفي جملة من يجب لتفوذ مع علم
يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان عرض لتفذي من المدينة بعد التلثة عنها بحيث لا يتوابع
الامامة بعد موت النبي لهذا اصل التلثة في الجيش ولم يحصل عليا مع رجل النبي اسامة امير الجيش
كان يبر ابوبكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلى افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو افضل
الناس **كافة قال** ولم يول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل
جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهل بيته بها عليا
اقول هذا ظن اخر على ابي بكر وهوانه لم يول النبي عملا في مجبوتة اصلا سوائه اعطاه سورة براءة
وامره بالبحج بالناس فلما قضى الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان
لا يقرأها الا هو واحد من اهل بيته بها عليا وولاه البحج بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن

ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق راحق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة

لامارة الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعد ولا من لا يؤمن على اداء سورة فصحا نكيف يؤمن على الامانة
بعد النبي **قال** ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق راحق بالنار الفجاءة السلي ولم يعرف
الكلالة ولا ميراث الجدة واضرب في احكامه ولم يجد حاله الا لا اقتصر منه **اقول** هذا طعن اخر في
ابي بكر وهوانه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرت ولها الاول
فلا تنة قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلي بالنار وقد هي النبي عن ذلك
وقال لا يعذب بالنار الا ريت النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال قول فيها بار
فان كان صوابا فمن الله فان كان خطأ فمني ومن الشيطان والحكم بالراي باطل وسالته جذة عن ميراثها
فقال لها لا اجعل لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبي راجع حتى اسال الله واجزه المغيرة بن شعبه محمد بن
مسلم ان النبي اعطاها السدس اضرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك دليل
واضح على تصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالک بن نويرة وتزوج امراته ليلة قتله وضأ جرحها
فلم يجد على الزنا ولا قتله بالقصاص و اشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفي فيه الله على
الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله وقد هي الله تم دخوله في جيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما يوبع ونذر على
بيت فاطمة عليها السلام **اقول** هذا طعن اخر في ابي بكر وهوانه دفن في بيت رسول الله وقد
هي الله تم عن الدخول بغير اذن النبي حال حيونه فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع
من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام كرها وكان معه الزبير
في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة واقت جنيذا اسمعس ولما يوبع ابوبكر صعد
المنبر فجاءت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه قال له الحسن والحسين
هذا مقام جدنا وولست له اهل لعلنا نحضره الوفاة قال ليتني كنت ركة بيت فاطمة فلم اكشف وهذا
يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر بجرم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال
عمر لولا علي لهلك عمر **اقول** هذا طعن على عمر يمتنع معه الامامة له وهوان عمر ان الير بامرأة قد
زنت وهي حامل فامر بجرمها فقال له علي ان كان لك عليها سبيل فكذلك علي عليها سبيل فامسك وقال
لولا علي لهلك عمر وامر امرأة مجنونة رنت فامر بجرمها فقال له علي عليه السلام ان القام مرفوع عن المجنون
حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخني عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق
الامامة **قال** وتشبكت في موت النبي حتى تلاء عليه ابوبكر انك ميت وانهم ميتون فقال كلنا

اضرب في
احكامه ولم
يجد حاله الا
اقتصر منه
ودفن في بيت
رسول الله وقد
هي الله تم خوله
في جيوته وبعث
الى بيت امير
المؤمنين عليا
لما امتنع من
البيعة فاضرم
فيه النار وفيه
فاطمة وجماعة
بني هاشم ورد
عليه الحسنان
لما يوبع ونذر
على بيت فاطمة
عليها السلام
وامر عمر بجرم
امرأة حامل واخرى
مجنونة فنهاه
علي فقال عمر
لولا علي لهلك
عمر وتشبكت
في موت النبي
حتى تلاء عليه
ابوبكر انك
ميت وانهم
ميتون فقال
كلنا

لما سمع هذه الآية وقال كل الناس اقمه من عمر حتى المحدثات في الحال لما منع من المغالات في الصدقات

واعطى ارواح
النبي وارض
اهل البيت
عليهم السلام
من جسمهم
في الحديث
فصبت فضل
والقسمة مع
المتقين وحكم
في السور بصد
الصواب خوف
كتاب فاطمة
عليها السلام

لما سمع هذه الآية **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا
الآيات ولا يستحق الامامة وذلك انه قال بعد موت النبي والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله حتى
يعطى اهل بيته وارضاهم فلما تدبره بكونه يقول تعالى انك ميت واثم ميتون ويقول ابا بن مات
او قتل انقلتم على اعقابكم قال كاذب ما سمعت هذه الآية وقال انيقت بوفاته **قال** قال كل الناس
اقمه من عمر حتى المحدثات في الحال لما منع من المغالات في الصدقات **اقول** هذا طعن اخر وهو ان
عمر قال يوما في خطبة قال في صدقات انتم جعلتم في بيت المال فقال له امرأة كيف تمعنا ما
احل الله لنا في كتابه بقوله اوتيتهم احدى من قطار ا فقال عمر كل الناس اقمه من عمر حتى المحدثات
في اليوم ومن يستبى عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة **قال** واعطى ارواح النبي وارضاهم
من جسمهم **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عمر كان يعطى ارواح النبي
بيت المال حتى كان يعطى عايسة وحفصة عشرة الاف درهم كل سنة واحدهم بيت المال ثمانين الف
درهم فابكر عليه ذلك فقال اخذته على جهة القرض ومنع اهل البيت النخس الذي وجبه الله تعالى لهم
في الكتاب العزيز **قال** وقص في الحديث بما تقيت فضل في القسمة ومنع المتعنين **اقول**
هذه مطاعن اخر وهو ان عمر غير عارف باحكام الشريعة فقص في الحديث بما تقيت فضل في القسمة وروى تسعين
قصيدة وهو يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فصل في القسمة والعطاء والواجب الشؤم
وقال مع علي كانا على عهد رسول الله امانتي عنهما واعاقب عليهما مع ان النبي تأسف على فوات
المعروف ولو لم فصل من غيرهما من انواع الخ لما فعل النبي ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المعنة
ولو لم يكن سابقه لم يقع منهم ذلك **قال** وحكم في السور بصد الصواب **اقول** هذا
طعن اخر وهو ان عمر حال رسول الله عندهم حيب لم يفوض الامر الى اختيار الناس وحالف بابكر حيث
لم يصح على ما عهدته اثاره طعن في كل واحد من اختياره للشورى واطهر كراهته ان يتقلد الامر المسلمين
ميتا كما يقلده حيا فيقلده وحلل الامامة في سنة تفرقة ناقص نفسه لمجملها في اربعة بعد الستة
ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل الى عبد الرحمن وعوف لاختياره بعد ان وصفه بالضعف ثم قال ان اجتمع
امير المؤمنين وعثمان فالامام قالاه وان صاروا ثلثة فثلثة فالقول الذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعد
الاجتماع من علي وعثمان وعلمه ما عبد الرحمن لا يبدل بها عن اخيه عثمان ان عمر تم امر بصرى عن عاقبهم
ان تاخر واعى البيعة ثلثة ايام وارضاهم قتل من خالفوا الربعة منهم او الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوع
له قتل علي وعثمان وغيرهما وهما من اكابر المسلمين **قال** وخوف كتاب فاطمة عليها السلام

ودلى عثمان من ظهره حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا اشرارهم بالاموال وحي لنفسه ودفع منه

اشياء منكرة

في حق الصحابة

فصرب ابن مسعود

حتى مات وارق

مصحف وضرب

عثمان احدى صلبه

وضرب باذر

ونفاه الى الوليد

واسقط القود

عن ابن عمر

الحمد عن الوليد

مع وجوبهما

اقول هذا طعن اخر وهوان ماطة لما طال المارعة بينهما وبين اني كرد انويكرو عليها فاذكا وكت
طما بذلك كتنا ما خرجت والكتاب في يدها ولها عمن فساها عمن ساهها فقست قصمها فاحدمها
الكتاب خيرة ودعت عليه ودخل على اني بكر وعامة على ذلك واتقفا على منعهما عن قدك
قال دلى عثمان من ظهره حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا **اقول** هذا طعن
على عثمان وهوانه دلى امور المسلمين من طهره من النفس والحماة وقسم الولايات بين اقاربه وقد
كان حذره وقال له اد اولى هذا الامر لا تسلط الاني معيطا على رقاب الناس وصدق عمر
في قوله انه كلهم باقاربه واستعمل الوليد بن عتبة حتى ظهر من شرب الحمر وحمل بالناس وهو
سكران فاستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اوجب به اهل الكوفة عنها ودلى عبد الله
بن ابي سرح مصر حتى تطام من اهلها وكاتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته ستر الخفاف ما كتبت
حمرا وارسى بقتل محمد بن ابي بكر ودلى معاوية الشام فحدثت من الفس ما احدث **قال** اشرارهم
بالاموال **اقول** هذا طعن اخر على عثمان وهوانه كان يؤثر اهل بيته واقاربه بالاموال العظيمة
من بيت مال المسلمين فانه دفع الى اربعة نفر من قريش اربعة الف دينار رحيتم ورجعهم ببنائه
ودفع الى هرثمة الف الف لاجل فتح افرقيس ومن قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق ولا يعطى الا جاز
الى الاقارب **قال** وحي لنفسه **اقول** هذا طعن اخر وهوان عثمان حي الحى لنفسه من المسلمين
ومعه من ذلك مناف للشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء **قال**
ودفع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فصراب ابن مسعود حتى مات وارق مصحف وضرب عثمان حتى
اصابه فوق وضرب باذر ونفاه الى الزبدة **اقول** هذا طعن اخر وهوان عثمان ان تكب من الصحابة
ما لا يجوز وجوبهم ما لا يضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف وارق مصحفه و
انكر عليه قرائته وقد قال صلى الله عليه واله من اراد ان يقر القرآن غصا فليقرأ بقراءة ابن ام عبدوكا
ابن مسعود يطعن في عثمان ويكرهه وضرب عثمان بن ياسر حتى صار به فوق وكان عثمان يطعن في عثمان
وكان يقول قتلناه كافرا واستحضر باذر من الشام لهوى معوية وصر به ونفاه الى الزبدة مع
ان النبي كان مقرها لهؤلاء الصحابة وشاكرهم **قال** واسقط القود عن ابن عمر والحمد عن الوليد
مع وجوبهما **اقول** هذا طعن اخر وهوان عثمان كان يسقط الحدود ويعطى لها ولا يقيمها لاجل
هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامه فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل المهرمان بعد اسلامه
ولما دلى امير المؤمنين عليه طلبة لا قامة القصاص عليه فلمخفه بمعوية ولما وح على الوليد بن عتبة

وحذلت القحطبة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيذته عن بدر واحد

والبيعة على افضل لكثرة جهاد وعظم بلائهم في وقايح النبي باجمعها ولم يبلغ احد رجبته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر حنين وغيرها

حد الشرب راد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين وقال لا يبطل حد الله واما حاضر قال وحدث القحطبة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيذته عن بدر واحد والبيعة اقوال هذا مطاعن اخرون القحطبة خذلو اعمتان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلو علموا باستحقاق ذلك الا لما سألهم التاخر عن نصرته وقال امير المؤمنين الله قتله وتركوه بعد القتل ثلثة ايام ولم يدفنه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وامر اطمهم في الخندق لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت القحطبة عليه عيذته عن بدر واحد ولم يشهد بغير الرضا المسئلة الرابعة في ان عليا افضل الصحابة قال وعلى عليه السلام افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايح النبي باجمعها ولم يبلغ احد رجبته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر حنين وغيرها اقوال اختلف الناس مهنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابا بكر افضل من علي ويري قال من التابعين الحسن البصري وعمر بن عبيد وهو اختيار النظام وابو عثمان الجاسط وقال الزبير والمقداد وسلمان وحابر بن عبد الله وعمار وابو ذر وحذيفة من الصحابة ان عليا افضل من علي بن ابي طالب قالوا عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم وابو عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاصي القضاة قال ابو علي الجبائي ان مع خبر الظاهر فعلى افضل ونحن نقول ان الفضائل ما انفسانية او بدنية وعلى كان اكمل وافضل من باقي الصحابة فيها والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاقل ان عليا كان اكثر جهادا واعظم بلايا في غزوات النبي باجمعها ولم يبلغ احد رجبته في ذلك منها في غزوة بدر وهي اقل حرب امتحنت الله بها المؤمنين لقتلهم وكثرة المشركين فقتل علي بن الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبه ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعنة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا وسال النبي ان يكفنه امره فقتله علي ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الزاوية في يد علي ومنهما في غزاة احد جمع له الرسول بين اللؤلؤ والزاوية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى بكسر الكتيبة فقتله علي فاخذ الزاوية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فصر يوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فظفر اليه النبي بعد افاقتة وقال له اكفني هؤلاء فهم مهمومون وكان اكثر المقتولين من علي ومنه يوم الاحزاب

ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقائع

٢١٥

بعد غلظهم

وقال النبي

افضاكم علي

الفضلاء في

جميع العلوم

واخبرهم بعلي

بذلك

وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمر بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مراءفا منع عنه المسلمون وعلي يوم مبارزته والنبي يمنع من ذلك ليعظم شرف المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن لهم وعنه بما أمته ودعا له قال حذيفة لما دعى عمرو الى المبارزة اجتمع المسلمون عنده كافة ما خلا اعلينا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه واله الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها في غزاة خيبر واشتهر بجواده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصر حصيدهم تسعة عشر يوما وكانت الزاية بيد علي فاصابهم رمدا فلم يتبق الزاية الى ابى بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهم زمين خايفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لا سلمن الزاية عددا الى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كثراد غير فار فقال بعلي اثقوني فقتل به رمدا فقتل في عينه ودفع الزاية اليه فقتل مرجا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفر اظفارهم انصرفوا اخذ يمينه ورجاه اذ رعا وكان ينفق عشرة وعشرين وعشرين المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خبير بقوة جسمانية ولكن قلعت بقوة ربانية ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلته فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابوسفيا بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب بن ابي لهب فخرج ابو جرحول فقتله علي فانهزم المشركون واقتل المسلمون بعد ذلك النبي فضاوا العذر وقتل على اربعين وانهزم الباقون وغنم المسلمون وغير ذلك من الوقائع الماثورة والفروقات المشهورة التي نقلها ارباب السير وكانت الفصلة باجمعها في ذلك لعلي واذا كان أكثر جهادا كان افضل من غيره وأكثر ثوابا قال

ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم وقال النبي افضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه اخبرهم بعلي لذلك اقول هذا هو الوجه الثاني في بيان ان عليا افضل من غيره وهواته اعلم من غيره فيكون افضل اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه كان شديد الزكاة في غاية قوة الحدس نشأ في حجر رسول الله ملازمه مستفيدا منه والرسول كان اكمل الناس وافضلهم ومع حصول القبول لتأثير المؤثر الكامل يكون الفعل اقوى اتم بالخصوص وقد مارس المعاش

ولقوله وانفسنا ولكثرة سخائنه

الالهية من صفه وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا رهاق الحاشي الثاني ان الصحابة كانت يتنبه
 الاحكام عليهم وربما اتفق بعضهم بالغلط وكاوايراحونه في ذلك ولم يقل انه عليه السلام راح احد
 منهم في شئ البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر
 ان بعض اليهود لقيه فقال له اي الله تع فقال على العرش فقال لليهود حلت الارض منه
 حيث اختص بعض الامكنة واصرف عنه مستهزأاً ما لا سلام ملقته على فقال ان الله ان الاين
 فلا ين له الى احوال حديث ما سلم على يده وسئل عن الكلاله والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوصح على الجوار
 وسئل عن احكام كثيرة فحكي فيها بصد الصواب فواحدة فيها على وجه الى قوله كما نقلنا عن ابي امامه
 حدة الشرب عن قدامه لما نال عليه قوله لم يس على الذين امنوا وعملوا الصالحات حناح فيما طمعو فقال
 على الذين امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون حرمها وامره رده واستأشرفان تاب فاحلله والا فمفله
 فلم يدعهم كبحه فامره ٤ بحده فمابين وامره يرحم محبونه زنت فردة ٤ بقوله رفع القلم عن المجنون حتى
 يفيق فقال لولا على لهلك عمر ولدت امرأة لستة اشهر ما ربحهم فقال ان اقل الحمل ستة اشهر يقول
 ثم وفصله في عامين وقوله وحمله وفصله تلون شهر او امر رحم حامل يقال على ان كان ذلك سسل
 عليها فليس لك على ما في ظنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقايع الكثيره الثالث انه قال رسول
 في حقه فضاكم على القضاء يستل العلم وذلك ايضا يدل على افضليته الرابع استناد العلماء باسهم اليه فان النجاة
 مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان الحسن الاسعري تلميذاني على اجاب
 المعتزلة وكافة المعتزلة يتسبون اليه ويدعون احد معارهم من اهل التفسير رجوا الى ابن عباس فيره وهو تلميذ
 على والفقهاء تنسبون اليه الجوارج مع بعدهم تنسبون الى اكابرهم وهم تلاميذه على الخامس انه احسن بدله
 في عدة مواضع كقوله سلون عن طرف السماء فاني اعرف بهام طرف الارض قال والله لو كسرت لي الوسادة
 لحكمت بين اهل التوراة بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
 الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه السرايع في الجملة فلم يفعل عن احد من الصحابة
 ولا عن غيرهم ما ينقل عن اصول العلم قال ولقوله وانفسنا اقول هذا هو الوجه الثاني
 الدال على انه افضل من غيره وهو قوله قل تعالوا ندع لنا وانا ساءكم وساءنا وانا ساءكم وانا ساءكم
 واتفق المفسرون كافة ان الانساء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة
 والا نفس اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسيهما واحدة فلم يسق المراد من ذلك الا المساء
 ولا تنافي ان رسول الله صلى الله عليه واله افضل الناس فمساوية كذلك ايضا قال ولكثرة سخائنه

على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي وأعبدهم وأحلمهم

على غيره أقول هذا وجه رابع يدل على أن علته أصل من غيره وهو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أنه حاد فتوته وقوت عياله ومات طويلاً وهو وأياهم ملتزمين حتى أنزل الله حتى يتم ويطمعون الطعام على من مسكساً وبتيمناً واستراوضت مرة أخرى فجمع ما ملكه وقد كان يملك حاربتين وراعيين لا غير بمصدق بدرهم ليلاً وبدرهم بهاراً وبدرهم ستراً وبدرهم عداينة حارل الله تعالى في حقه الذين يصفون أموالهم بالليل في النهار ستراً وعلانية وكان يعمل بالأجرة ويصدق بها ويسد على بطر الحجار وشهد له بذلك أعداؤه فصلا عن أوليائه قال معاوية لوملك على نبأ من ترويت من من لا بعد ترويه قل تدبر ولم يحلف شيئاً أصلاً وقال يا بيضاء ويا صفراء عيرتني وكان يكسب بيوته لأموالاً يصلي بهم مع أن الدنيا كانت سدده قال وكان ازهد الناس بعد النبي أقول هذا الوجه الخامس وتقريره أن علياً كان ازهد الناس بعد رسول الله فيكون أصل من غيره بيان المقدمة الأولى ما نقل بالثواب زعمه أنه سيد الأئمة لا بد أن المرستند إلى الحال في معرفة الزهد والتسليك منه وترتيب حوالا الوياصات وذكر مقامات العارفين وكان احتسب الناس ما كلاً ولم يسألوا من شئ من طعام قط قال عبيد الله في رابع دخلت يوماً عليه فوجدوا ما تحتوا فوجدنا من غير شئ من غير ما كلاً من موصوا فاكل منه فقلت يا أمير المؤمنين كيف تحمته فقال جفت من هذا الولدين يلتنا به ريت أسمن وهذا أسخى أحضره علي ولم يسأل من غير غيره ولم ينل أحد بعض دبره وكان لعلاه من لصف ويرفع فيصير مجلد تارة ويليه أخرى قل أن باله فان فعل في الملح أو الخلق فان رقى فنبات الأرض بان رقى فبلن وكان لا يأكل اللحم إلا قليلاً ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر للحيات وظلوا الدنيا ثلاثاً والمقدمة الثانية طاهرة قال أعبدكم أقول هذا وجه سابع وهو أن علياً كان أعبد الناس بعد رسول الله ومنه فعلم الناس صلوة الليل واستفاد منه ترتيب الثواب والدعوات وكانت جهته كركبة البعير الطويل سجوده وكان يحاط على النافلة حتى أنه بسطه بين الصنفين نظاً ليلة الهرب فوصل على النافلة والشام يقع بين يديه وصلى إلى جوابته وكانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لا لتقاته بالكثرة إلى الله ثم حتى لا يبقى له الالتفات إلى غيره قال وأحلمهم أقول هذا وجه سابع وهو أن علياً كان أحلم الناس بعد رسول الله لم يقابل أحداً باسائة نفعي عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة لعلي وعفي عن عبد الله بن الزبير لما استأسر يوم الجمل وكان يشتم علياً ظاهراً وقال لم تزل الزبير جلامتنا أهل البيت حتى شتم عبد الله وعفي عن سعيد بن العاص وكان عدواً له وذكر ما عايشته وبعثها إلى المدينة مع عشرة امرأة عقيب حبهاله وصنف عن أهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى

واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا

الشرقية فتعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم ورفقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان ينقلوا
بهم مثل ذلك بهم من ذلك قال انسجو الهم عن بعض الشريعة فحق هذا السيوف ما يغني عن ذلك قال
واشرفهم خلقا اقول هذا وحرثا من وتقريه ان عليا كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وحملا حتى نسب
عمر الى الذنابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا ليل حانت سنة فواضع
وسهولة قياد وكنهاهم مهامة الاسر المربوط للسياق الواقف على راسه قال معاوية لقيس بن سعد رضى الله
ابا حسن بلقد كان هشا اذا فكهة فقال قيس اما والله لقد كان في تلك الكاهنة والطلقة اهية
من ذي لبدتين قد ستر الطوى تلك هيبته التقوى ليس كايهاك طعا الشام فيكون افضل من غيره
حيث جمع بين المتصادات من حسن الخلق وطلافة الوجه وعظم شجاعته وسنة باسره كثرة حروبه قال
واقدمهم ايمانا اقول هذا وحرثا من وتقريه ان عليا كان اقدم الناس ايمانا دروى سلمان
الفارسي عن النبي انه قال اولكم ورود اعلى الكوض اولكم اسلاما على بن ابي طالب وقال انس بعث الله
النبي يوما لاسبب واسلم على يوم التثابث وقال رسول الله لفاطمة زوجك فدمهم ساما واكثرهم علما
فقال يوما على المنبر يا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم است قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل
ان اسلم وكان ذلك محض من الصحابة ولم يكن عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين
يقول نا اول من صلى اول من امن بالله ورسوله ولم يسقمي بالصلاة الا بنى الله ولا نكر كان في منزله
رسول الله صمستيدا لاختصاص عظيم الاشارة لاوامر له بخالفه قطا وابو بكر كان يجيذا عنه محابا
له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي وبالحضوض قد نزل بولته وانذر عن غيرك الا فريز لا
يقال ان اسلامه كان قبل البلوغ ولا اعتبار له لا فانقول المتقدمان ممنوعان اما الاولى فلان
سن علي كان ستة وستين سورا وخمسة وستين والنبي بقي بعد الوحى ثلثة وعشرين سنة وعلي
بعد النبي نحو من ثلثين سنة فيكون سنة وقت نزول الوحى فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلثة عشر
سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا قبل ولده وحلت قدمهم سلما واكثرهم علما واما الثانية
فلان الصبي قد يكون رسيدا كما مل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة صحة
اسلام الصبي واذا كان كذلك على كمال الصبي اما ولا فلان الطباع في الصبي لا يجول على حب الا نوب
والميل اليها ما عارض الصبي عنهما والتوجه الى الله تعالى على قوة كاله واما ثانيا فلان طبايع الصبيان
مما يطرأ للطرأ الامور العقلية والنفسية بلف ملازمة للعب والله فاعراض الصبي عما يلائم
طباعه الى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك ان عليا كان اقدمهم ايمانا فيكون

افضل

وافصحهم لسانا واشدهم واكثرهم صاعا على اقامة حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز ولا جاره بالغيث

افضل لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون **قال** وافصحهم لسانا **اقول** هذا دليل على شرفه ان عليا كان ابليغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله حتى قال البلغاء كآفة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس صفات البلاغة حتى قال معوية ما سئل الفصاحة لقر بن عوف قال بن بانه حفظت من خطبته مائة حطيرة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبته **قال** واشدهم رايا **اقول** هذا دليل على شرفه ان عليا كان اسد الناس رايا بعد رسول الله واجودهم تدبير واعرفهم تمبير رايا لأمور ومواقفها وهو الذي اشار على عمر بن الخطاب عن حرب الرومة والفرس بعث نوابه و اشار على عثمان بما فيه صلاحهم صلاح المسلمين فخالف حتى قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم صاعا على اقامة حدود الله **اقول** هذا وجه ثاني عشر في شرفه ان عليا كان اكثر الناس حرصا على اقامة حدود الله تعالى في ذلك احدا ولم يلتفت الى قرابة بل كان شديد السياسة خشيا في ذات الله تعالى ويرافق ابن عمر ولا اخاه ونقص دار مغيلة بن جبيرة ودار جبر بن عبد الله الجعفي و صلب جماعة وقطع الحوين ولم يلتفت لم يساوه في ذلك احدا من الصحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول** هذا وجه ثالث عشر وهو ان عليا كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد الرسول ولم يكن احد يحفظه هو اول من جمعه ونقل الجهم وانه تآخروا عن البيعة بسبب استغناء جمع القرآن العظيم وائمة القرأة يستند قرائهم اليه كابي عمر بن ابي العلاء وعاصم وغيرهم الا انهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي هو تليدهم فيكون افضل من غيره **قال** ولا جاره بالغيث **اقول** هذا وجه رابع عشر في شرفه ان عليا اخبر بالغيث في مواضع كثيرة ولم يحصل له هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وذلك كاخباره بقتل ذي النديرة ولم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجد وثوق فبصره وجد على كتفه سبعة كسرة المرأة عليها شعر يجذب كفتيه مع جذبها ويرجع كفتيه مع تركها وقال له اصحابه ان اهل التهمران قد عبروا فقال لم يعرفوا فاجبروه مرة ثانية فقال لم يعرفوا فقال اجذب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدنا القوم قد عبروا كذبت اول من يقا تلذ قال فلما وصلنا القوم لم يجدهم غيرهم واقوا يا اخا الازد اذنا بيتين لك الامر ذلك يدل على اطلاع علي ما في ضميره واجبر عليه السلا بقتل نفسه في شهر رمضان وبولا يتهر الجحاج وانتقامه ويقطع يد جويرية بن مسهر ورجله و صلبه على جذع ففعل به ذلك في ايام معاوية و صلب يمينه على ابعهر بن خريث عاترة عشرة و اراه النخلة التي ي صلب على جذعها وكان كما قال ويدفع قبره فذبح الجحاج وقيل له قد مات خالد بن عرفة بوادي القرى فقال لم يميت ولا يموت حتى

واستحابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاحوة ووجوب المحبة

يقود حيش ضلالة صاحب لوائه جيب بن حاررقام رجل من تحت المنبر قال والله اني لك محب وانا
 حبيب قال اياك ان تحملها ولتجملها فتدخل بهما من هذا الباب اومى الى باب الفيل فلما بشا بن
 زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمة خالد وحبيب صاحب ايتهم فاربها حتى دخل المسجد من باب
 الفيل وقال يوما على السر سافوني قبل ان تفقدوني والله لا يسألوني عن فئة تصل مأثرة وتهلك مائة
 الانبياءكم ساعتها وساقهم الى يوم القيمة فقام السر رجل فقال اخرجه كوفي راسي ولحييتي من طاعة
 شعر فقال لقد حدثني غيلبي مما سئلت عنه وان على كل طاعة شر في راسك ملكا يلعلك وعلى كل طاعة
 شر في لحييتك شيطان يستفرك وان في ذلك لسخلا يقتل ان رسول الله فلما كان من امر الحسين
 ما كان قوله قتله والاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصى فقلها الخالفه الموالف **قال** واستحابة
 دعائه **اقول** هذا وجه حاسن عشر تفرده ان عليا كان مستجاب الدعوة سريعا دون غيره
 من الصحابة فيكون افضل منهم وتفر والمقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عن في ذلك كما دعا على يديه
 اوطاة فقال اللهم لك سر اماع ديسر بالديا فاسلعه عقله ولا تق له من دينه وما يستوجب عليك
 رحمتك فاحتلط عقله وانهم العبران وضع اخباره الى معوية وانكر فقال ان كنت كاذبا فاعني الله بصرك
 فحي قبل اسوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث العديرضه شاذي عشر رجلا من الانصار
 وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال لا امير المؤمنين
 كرت ولنست فقال اللهم ان كان كاذبا فاصبر به بييا صابو صحيح لا يواريه العامة فصا را برص وكثر يد
 من ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوفايع المشهورة **قال** وظهور المعجزات عنه **اقول** هذا وجه
 سادس عشر تفرده انه اظهر من معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة
 ذلك فيكون افضل منهم **قال** واختصاصه بالقرابة **اقول** هذا وجه سابع عشر وهو ان
 عليا كان اقرب الناس الى رسول الله فيكون افضل من غيره لانه كان هاشميا فيكون افضل لقوله
 ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشميا **قال** والاحوة **اقول** هذا
 وجه ثامن عشر وهو ان بيتا لما وحي بين الصفاة وقرن كل شخص الى ما تله في الشرف والفضيلة
 عليا متكد دمس العن سبب لك فقال انك انيت بين الصفاة وجعلتني متفرقا فقال رسول الله
 الا ترضون ان تكون احيى وصيتي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواحا من دون الصفاة فيكون
 افضل منهم **قال** وجوب المحبة **اقول** هذا وجه ناسع عشر تفرده ان عليا كان محبا
 ومودته واجبة دون غيره من دون الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الاولى انه

كان اولى القربي فيكون مودته ولجبة لقوله تعالى لا اسئلكم عليه اجر الا المودة في القربى قال
 والنضر قول هذا وجهه عشرون وتفريره ان علياً اختص بفضيلة النضرة لرسول الله دون غيره من الصحابة
 يكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو موليه وجبريل وصالح المؤمنين
 وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي والمولى هنا هو التامر لا برة القدر المشترك
 بين الله وجمعه بل بوجهه ثالثاً لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى ان الله هو موليه
 قال ومساواة الانبياء **اقول** هذا وجهه حادي وعشرون وتفريره ان علياً كان مساوياً
 للانبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوى للفصل افضل من
 المقدمة الاولى ما رواه السهقي عن النبي انه قال من احب ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه
 والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن ابي طالب **قال**
 وخبر الطائر والمنزلة والعدير وغيرها **اقول** هذا وجهه ثاني وعشرون وتفريره ان النبي اخبر في
 مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كما له على غيره ونص على امامته منها ما ورد في خبر الطائر وهو انه
 قال اللهم انتني باحت خلقك البك ما كل معي من هذا الطائر فجاء علي فاكل معه في رواية اللهم ادخل
 الى احب اهل الارض اليك رواه اشرف سعد زائي وقاصد انور ارفع مولى رسول الله وابن عباس عول
 ابو جعفر الاسكافي وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه افضل من غيره وادعى ابو عبد الله شهره
 هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواتراً ومنها خبر المنزلة وهو قوله انت
 مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل اهل زمانه عند اخيه فكذلك علي
 عند محمد ومنها خبر العدير وهو قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانص
 من نصره واخذل من اخذله وادرك الحق معرفة كيف ما دار وقد ثبت ان المراد بالمولى هنا الاولى بالنضر
 واذا كان علياً اولى من كل احد بالنضر في نفسه كان افضل منهم قطعاً اعترض بعضهم على هذا الجواز
 ان يكون المراد بالولاء لا شوق مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثه فقال له علي انت مولاي
 فقال انا مولى رسول الله ولست بمولاه فبلغ ذلك رسول الله وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والحوادث
 من وجوه الاول ان ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي بالولاء دون غيره من اقارب النبي
 فلا يجوز حمل علي هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضاً وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك
 أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الانس والجن ذلك يا مولانا فلا يجوز حمل علي بالولاء
 الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله الست اولى منكم يا نفسكم ومنها قول رسول الله في

٢٢٢
ولا تنفأ سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وتميزها بالكالات النفسانية والبدنية والمخارجية

المثدية يستلزم حبر الخلق والحليفة وفي رواية أخرى يقتله خير هذه الأمتة وقال الفاطمة عليها السلام
إن الله أطلع على أهل الأرض باختيارهم أبابك فاحد نبيات ثم أطلع ثابته فاختار منهم هؤلاء وقال تعالى
كنت عبد النبي فاقبل علي فقال هذا سيد العرب قالت قلت ما أنت وما السات سيد العرب
فقال ما سيد العالمين وهذا سيد العرب عن ابن أبي عمير قال قال النبي قال علي أن أحب وزيري خير من أتركه
بعدي يقضي ديني ويحجز مواعيدي على أبي طالب قال رجل ما يشتر من مسيرها فقالت كان قد رآه من الله
سألهما عن علي فقالت لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله فزوج أحب الناس إلي قال
الفاطمة أما ترضين أني زوجتك خير أمي وعن سلمان أنه قال قال رسول الله خير من أترك بعدي على بن
أبي طالب وعن أبي مسعود قال قال رسول الله على خير البشر من أبي فقد كفر وعن أبي سعيد الخدري قال قال
أفضل أمي على بن أبي طالب قال لا تنفأ سبق كفره أقول هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره
أن عليا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحدًا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن
الجاهلية كفرة ولا ديب بفضل من لم يرل موحدًا على من سبق كفره على إيمانه قال ولكثرة الانتفاع
به أقول هذا رابع وعشرون وتقريره أن عليا انتفع به المسلمون أكثر من نفعهم بغيره فيكون
ثوابه أكثر فضلهم اعظم بيان المقدرة الأولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الإسلام وفتح الله
البلاد على يديه وقوة سوكه الإسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضيقه على خير من عبادة
النسائيين وبلغ في الزهد وتبته لم يلحقه أحد بعد ما واستعاد الناس عن طريق الرياضة والترك بالباطل
إلى الله وكذا في التواضع وحسن الخلق والعبادة والتجهد وإما العلم فظا استناد كافة العلماء البصرة استعادوا
منه وعاش بعد ما طويلا يفيد الناس الكالات النفسانية والبدنية والتبلي بما لم يحصل لغيره
من المشاق قال وتميزها بالكالات النفسانية والبدنية والمخارجية أقول هذا وجه خامس
عشرون وتقريره أن الكالات ما نفسانية واما بدنية واما مخارجية واما الكالات النفسانية والبدنية
فقد تلقى بلوغه إلى العاية اذ باب العلم والزهد والشجاعة والتواضع وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ
من غيره بل لا يجاريه في واحد منها أحد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغا لا يساويه أحد حتى قيل
أنه كان يقصر الهام قط الأقدام لم يخط في ضويرة ولم يحتج إلى المعادة وقيل باب خير قد عجز عن نقلها سبعون
نفسا من أشد الناس قوة مع أنهم كان قليل الغذاء حاد ما خشن مأكلا وملبس كثير القومصمدا والعبادة
واما المخارجية فيها النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله فأنه كان أقرب الناس
إليه فان العباس كان عم رسول الله من الأب على كان بن عمر من الأب الأم ومع ذلك فأنه كان ما شئت

والتقل المتواتر دل على الاحد عشر ولو حوبا لعصمة وانتقامها عن غيرهم ووجوب الكمال فيهم

من الاب لا ملائته على بن ابي طالب بن عبد المطلب بها شمس واقه فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها
المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل لهنها فاته فوج سيدة النساء وعمش وان شارك في كونه فاختار
لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بامته وكان من المنزلة والقرب من قلب رسول مبلغا
عظيما وكان يعظمها حتى انه اذا جاءها لم يرفع لها قائما ولم يفعل بساء احد ذلك وقال رسول الله
سيدة نساء العالمين بالجنة اربع وعدة منهن فاطمة عليها السلام ومنها الا ولا ولم يحصل لاحد من
المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام امامان سيدان سادات
اهل الجنة وكان حب رسول الله لها في العاية حتى انه يطاها ليركبها ويبيع لها تم اولاد كل
منهما عليهما السلام اولاد بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن اولاد مثل الحسن المشي والملك وعبد الله
الحسن المشي والنفس الزكية وغيرهم واولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم
والرضا والجاد والهادي والعسكري وقد نثر من العلم والفصل والزهد والترك شيئا عظيما
حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمة عليهم السلام فابو زيد البسطامي كانوا يفتخرون بانهم
يسقي الماء لدا جعفر الصادق ويعرف الكرخي سلم على يد الرضا وكان يوابه الى ان مات وكان
اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فان ما لكان اذا سئل في الذب عن مسئلة لم يجيب
السائل ف قيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه
لا استفيد منه ففرض لبس افخر ثيابا وبريطيت جالس في اعلى منزلة وحده الله تعالى افاد في سماء واستغاث
ابو جعفر من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون
على افضل منهم **المسئلة الثامنة** في امامة باقى الائمة عليهم السلام قال والتقل
المتواتر دل على الاحد عشر ولو حوبا لعصمة وانتقامها عن غيرهم ووجوب الكالات فيهم **اقول** لنا
بين ان الامام بعد رسول الله هو على بن ابي طالب شرع في امامة باقى الائمة الاحد عشر وهم الحسن
على بن الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد
بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم
الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول التقل المتواتر من الشيعة
خلفاء من سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتخصيص قد نقل المخالفون ذلك من طرف
متعددة تارة على الاجمال احرع على التفصيل كما روى عنه متواتر انه قال للحسين هذا ابني اما ابن اما
اخو اما كوا ثمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن

جاءنا ما نريد
فيها

محاربا على كفره ونحو الفوه فسقة المقصد الثاني من المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم

المثليين واحد
والسمع والعل
امكان التماثل
والكرية وجوب
الحل والاختلاف
المتفقات
منوعة

حجج
في الحجة

حجج

عبد الله بن مسعود يقول لنا شاب هل عهدا ليكم نيتكم كم تكون من بعده خليفة قال انك
لحدث السن وان هذا ما سألني احد عنه نعم عهدا لينا نيتنا ان يكون بعدنا شيء من خلفه عدد شيئا
بني اسرائيل الوجير الثاني قد ثبت ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجما
فتعبدت العصمة لهم والا لفرحلوا الزمان من المعصومة قد بينا استحالة الوحدانية لثلاث الكمالات
النفسانية والمدينة باجمعها موجودة في كل واحد منهم كل واحد كما هو كامل في نفسه كما هو مكمل لغيره وذلك
يدل على استحالة الرياسة العاقلة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقع عقلا تقديم الفضول
على الفاضل محبان يكون كل واحد منهم اماما وهذا بهان لحي المسئلة الثانية سبعة
في احكام الخالين قال محاربا على كفره ونحو الفوه فسقة اقول المحارب لعل كافر لعل
الشيء يا علي حرك حركي لا ستك في كفر من حارب النبي واما نحو الفوه في الامامة فقد اختلف قولنا
فهم من حكم بكفرهم لانهم دعوا ما علم سوتر من الذين سرودة وهو النص الحلي الدال على امامته مع
تواتره وذهب آرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على احوال ثلثة احدها انهم محمدا
في الثاني ولعل استحقاتهم لجنه الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاء
ابن نونج وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعل الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة
لعل الايمان المقتضى لاستحقاق الثواب قال المقصد الثاني من المعاد والوعد
والوعد وما يتصل بذلك حكم المثليين واحد والسمع والعل على امكان التماثل اقول في هذا المقصد
مسائل المسئلة الاولى في امكان خلق عالم اخر واعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة
فلاجل ذلك صدرها في اول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك اطلق المليون عليه حالفه الاوائل
واجتج المليون والعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم يمكن الوجود لان هذا العالم
يمكن الوجود حكم المثليين واحد فلما كان هذا العالم يمكنه وجب الحكم على الاخر بالامكان واليهذا البهتان
اشار بقوله حكم المثليين واحد واما السمع فنقول نعم وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثله بل هو الخلق العليم قال والكرية وجوب الحل والاختلاف المتفقات منوعة
اقول هذا اشارة الى ما اخرج الاوائل على امتناع خلق عالم اخر وتقريره من وجهين الاول
انه لو وجد عالم اخر لكان كونه الاشكال الطبيعي فان تلاقا كرتان وتباينا الزمان والخلد والحوادث
لا هو جوبا لكرية في العالم الثاني سلمنا لكن لا فوجوب لخلد الامكان ارتسا الثاني في شيء بعض
ادحاطة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم اخر فيه نار وارض غيرهما فان طالبت امكنة هذا العالم

والامكان يعطى جواز العد والسمع دل عليه وتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم

لرمسها دايما والاختلف المتفقات في الطباع في مقتضياتها واحواب لم لا يجوز ان يكون العالم
مخالف لهذا العالم الحقيقي سلمنا ان لا يجوز ان يكون المكانا طبعين لها فهدا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف عليه
المسئلة الثانية في صحة العد على العالم **قال** والامكان يعطى جواز العد **اقول**
اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شدد ومنع منه
القدماء واختلفوا في ذهب قومهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجبا لوجوده ونحن نديننا
وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الاخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان
العالم معلول علته واجبا لوجوده فلا يمكن عدمه الا بعد علمه ويستحيل عدمه واجبا لوجوده ونحن قد بينا
خطأهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر ومختار وذو هبة لكرامته والحاجز الى استعماله عدم
العالم بعد وجوده بعد اعتراهم بالحدوث ولان الاجسام لا تفنى بذاتها ولا مفاعلا لان سائر
الايام لا الاعداد اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العد ولا صلة للاصنام لا تتر بعد وجوده
اعدامه للبنا في اولى من عدمه بل وقوع النضاد من الطرفين واولوية الاحداث بالتعلق بالسبب مستمرة
وكبرته باطلة لا امتناع اجتماع المتلين وباستلزام الجمع بين التقيضين باطلة لا تنفاء عنه على تقدير
القول بعد دخول الاحداث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه هو خطأ فان الاعداد
يستند الى الفاعل كما يستند الوجود الى الوجود لا امتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العد سلمنا ان لا
يجوز ان يعد بوجود الضد ويكون اولى باعدامه ان كان سببا لا ولوية مجهولا سلمنا ان لا يجوز اشتراط
الحواضر باعراض غير باقية بوجودها الله تعالى لا محالة فاذا لم يجد العرض انتفت الحواضر واد ليل المصنف
على مطالبين صحة العد مجتمعة على الجميع وهو اننا بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلبا الى الامتناع
والجواب فيجوز عدمه كما جاز وجوده **المسئلة الثالثة** في وقوع العد وكيفيته **قال**
والسمع دل عليه **اقول** يدل على وقوع العد السمع وهو قوله هو الاول والاخر وقوله كل شيهاك
الا وجهه قال نعم كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفية عد ما شيا **قال**
وتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم **اقول** المحققون على امتناع اعادة العد وسببه
البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بين ان الله تعالى يعد العالم وذلك ظاهر المناقصة بين المصنف
مراده من الاعداد اما في غير المكلفين وهم من لا يجب اعادة تفرق اعادة لا يجب اعادة تفرق اعادة
بالكثرة ولا يعاد اما المكلف الذي يجب اعادة تفرق تارة لالمصنف معنى الاعداد متفرق اجزاء ولا اشتبا
في ذلك فان المكلف بعد تفرق اجزائه يصدق عليه انه واحد الك بمعنى انه غير متفرق بل ويقال

جميع مقتضى العد على العالم

جميع مقتضى العد

واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر ولا انتفاء الاولويه

انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد اذ لا وجود الا
للواجب بذاته او غيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزاءه كان هو العدم فاذا اراد الله تعالى عاده
جمع تلك الاجزاء والفناء كما كانت بذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم عن كيفية
الاحياء للموتى لا تفرقه لا يحى الموتى في دار التكليف اما الاحياء يقع في الآخرة فسال عن كيفية ذلك الاجزاء
وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى هيئهم ويعد لهم لنفخ الروح فامر الله تعالى
يا احذا ربعة من الطير وقطعها ونفخ في اجزائها وخرج بعض الاجزاء ببعض نفخها ووضعها على الجبال
ثم يدعوها فلما دعاها ميرا لله تعالى اجزاء كل طير عن الآخر وجمع اجزاء كل طير وخرجها عن الاجزاء الاخرى
حتى حلت البيضة التي كانت عليها افلا ثم احباها ولم يعد الله تعالى تلك الاجزاء فكذلك المكلف
هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابراهيم فهذا هو كيفية الاعداد **قال** واثبات الفناء غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر **قول** لما ذكرنا المذهب الحق في كيفية الاعداد
شرع في بطلان مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعداد من المعتزلة فذهبوا الى
ان الاعداد ليس هو التقريبي بل المخرج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجواهر ضدًا هو الفناء وقد اختلفوا
فيه على ثلاثة اقوال احدها قال ابن الاخشيدان الفناء ليس بتخيير ولا قايم بالمختيار الا انه يكون حاصلًا
في جهة معينة فاذا احدث الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسمها الثاني قال البراء السبيبان الله يحدث في كل
جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتصر على الجوهر في الزمان الثاني في جعله قائما بالحال الثالث قال ابو علي بوهاشم
ومن تابعهما ان الفناء يحدث في محل فيتغير الجواهر كلها حال حدوثه ثم احتلوا وقال ابوهاشم وقاصي الفناء
الى ان الفناء الواحد كان في عدد كل الجواهر وذهب ابو علي واصحابه الى ان لكل جوهر فناء مضاف له لا يكفي
ذلك الفناء في عدد غيره اذ عرفت هذا معقول لقولنا الفناء على كل تقدير فرضوه في صدق بطلان الفناء
ان قام بذاته كان جوهرًا بمعنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدًا للجواهر ان كان غير قائم بذاته كان عرضًا
اذ هو معناه فيكون حالًا في الجوهر اما ابتداء او بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيًا
للجوهر **قال** ولا انتفاء الاولويه **اقول** يفهم من هذا الكلام ان احدهما قائم دليل ثان على
امتناع قيام الفناء بالجواهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قائمًا بالجواهر لكان عرضًا حالًا فيه ولم يكن
اقتضاء لنفي محله اولى من اقتضاء محله لتغييره بل كان انتفاء هذا الحال ما للحال اولى اذ منع الضد دخول
الصد الآخر في الوجود مع امكان اعدامه له اولى من اعدام المتحد للصد الثاني وبالخصوص اذ كان محلاً
لر الثاني قائم دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضدًا للجواهر لم يكن اعدا

ولا يستلزمه انقلابا لحقايق والنسب واثبات بقاء لاف محال يستلزم الترجيح من غير مرجح واجتماع التقيضين

وابتداء في المحل

يستلزم توقف

الشيء على نفسه

أما ابتداء

او بواسطة

للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال
ولا يستلزمه انقلابا لحقايق والنسب **اقول** القول بالبقاء يستلزم احدا من محالين احدهما
انقلابا لحقايق والثاني النسب وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعاً اما استحالة الامرين وطاهر اما
بيان الملازمة فلا بد ان البقاء اما ان يكون واجباً لوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما
الاول فلا نه قد كان معدوماً والا لم يوجد الجوهر ثم صار موجوداً وذلك يعطى امكانه واما الثاني فلا نه
يصح عليه العدم والا لم يكن ممكناً معه انك لا تملكه كما تمتعاً بطلان محال ذلك يستلزم انقلاباً لحقايق وان كانت بسبب
الفاعل بطلان اصله ليلزم وان كان بوجوب صدأ خلو من النسب هذا ما حصلناه من هذا الكلام **قال** واثبات
بقاء لاف محال يستلزم الترجيح من غير مرجح واجتماع التقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شيبان
ان الجوهر باق ببقاء موجود لاف محال فاذا انتفى ذلك لبقاء انتفى الجوهر والمطلوب احال هذا المذهب ايضا
باستلزامه المحل وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع التقيضين
والذي يحيط لهما في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول لبقاء اما جوهر او عرض القسمان باطلان فالقول
باطل اما الاول فلا نه لو كان جوهر لم يكن جعله شرطاً للجوهر اذ اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما
شرطاً لصاحبه هو دور ولا يكون احدهما شرطاً للآخر وهو المطا واما الثاني فلا نه لو كان عرضاً فاما بذاته
لزم اجتماع التقيضين اذا المرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لاف محال مع كونه عرضاً لزم
ما ذكرناه الثاني ان يقال لبقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلا نه
بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين التقيضين واما الثاني فلا نه
عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لا استحالة استناده الى ذاته والا لكان متمتع الوجود مع امكان
وذلك جمع بين التقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والا لجاز مثله في الجوهر فالقول بذلك هنا
مع استحالة الترجيح في الجوهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون البقاء بقاء لغيره ليس
احدهما بكونه صفة للآخر اولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح **قال** واثبات في المحل يستلزم
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبى الى ان الجوهر
يبقى بقاء قائم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يعمل لبقاء فانتفتج الجوهر والمطلوب ابطال ذلك باستلزام
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل
توقف على وجود المحل في الزمان الثاني لئلا يحصل حصوله في الزمان الثاني اما
ان يكون هو البقاء او معاوله ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء

وجوب ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب لعن الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه

ولا يجب عادة

في الجاهلية

مواضع المكلف

ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه ذلك يقتضي توقفه على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن
حل كلامه عليه **المسئلة الرابعة** في وجوب المعاد الجسماني **قال** وجوب ايفاء الوعد
والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه **اقول**
اختلف الناس هنا فذهب الاوایل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون عليه استدلالهم على وجوب
المعاد بطريقتين الاولى ان الله تعالى وعده بالثواب وتوعده بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب
القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثانية ان الله تعالى قد كافف فعل الامر ذلك يستلزم الثواب
والعوض الا لكان ظاهرا لما قال الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فانما قد بينا حكمته ثم ولا ريب في ان الثواب المحض
انما يصل الى المكلف في الآخرة لا تنقائم ما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني انه امر معلوم
بالضرورة من دين النبي والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانائه
ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **قال** ولا يجب اعادة
فواضل المكلف **اقول** اختلف الناس المكلف ما هو على مذهبنا على ما عرفت منها قول من يقتضيه
ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الاوایل والنضادى الشافعية والفرابي من الاشاعرة
وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف
هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما يتعلق بالاجزاء المضافة
اليها اذ عرفت هذا فقول الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء
الاصلية اما الاجزاء المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وغرض هذا الكلام الجواب
عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وقروهم ان انسانا لو اكل احواء عديت باجرائها فان اعيدت
اجزاء الغذاء الى الاول عد الثاني وان اعيدت الى الثاني عد الاول وايضا ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء
البدنية الحاصلة من اول الامر الى اخره او القدر الحاصل له عند موته والقسم باطلان اما الاول
فلان البدن دايما في التحلل والاستخلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لم يعظم في الغاية وانما
قد يتحلل منه اجزاء تصير اجساما غدا شبيهة بما كانها ذلك لا نشأ بعينه حتى يصير اجزاء من عضوا خفي
العضو الذي كانت اجزاء له او لا فاذا اعيدت اجزاء كل عضو الى عضوه لم يجعل ذلك اجزاء من العضو
وهو صحيح واما الثاني فلانه قد يطبع العبد حال تركه من اجزاء يعصمها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويصير في
اجزاء اخرى فاذا اعيدت في تلك الاجزاء بعينها واصابتها على الطاعة لم يصل الحق الى غير مستحقه
وقد روي الحواشي احد هو ان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غير ما بل يكون فواضل

وعند انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق ووليد البدن من غير المتوالد

تناهى القوى
الجسمانية
استعدادات
ويستحق الثواب
والمع فعل
الواجب المندوب
وفعل ضد القبح
والاخلال به
بشرط فعل
جسم الثواب والقياس

من غير لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت اصلية له ولا في تلك الاجزاء وهي
التي تقاد وهي باقية من اول العمر الى اخوه قال وعند انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام
الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير المتوالد وتناهى القوى الجسمانية استعدادا اقول اجزاء الاول
على امتناع المعاد الجسماني بوجوه احدها ان السمع قد دل على انتشار الكواكب وانحراف الافلاك وذلك في
الثاني ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكثرة الثالث ان دوام الاحتراق
مع بقاء الحيوة مع الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير تولد من ابوين باطل الخامس ان القوى
الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعد التناهي والجواب عن الكل واحد هو ان هذه
استعدادات ما الافلاك فانها حادثة على ما تقره فلا فيمكن انحرافها كما يمكن عدمها وكذا الحصول
الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه قد روي على كل مقدور فيمكن استقامة
الى اجزاء نارية تم يعيدها الله تعالى هكذا ايماءا والتولد ممكن كما في ادعاء القوى الجسمانية قد لا يتناهيها
اذا كانت واسطة في الثاني والمسئلة الخامسة في الثواب والعقاب قال ويستحق الثواب
والمع بفعل الواجب المندوب وفعل ضد القبح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب
كل والصد لا تترك القبح والاخلال به بوظائف المتفق من غير عوض ظالم وهو قبيح ولا يقيح لا يتناهي
اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا اقول المدح قول يبنى عن ارتفاع حال الغير مع قصد
الى الرفع منه والثواب هو الترفع المستحق القارن للتعظيم والاحلال والذم قول يبنى عن اضرار حال
الغير مع قصد والعقاب هو الضرر المستحق القارب للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل
الواجب فعل المندوب وفعل ضد القبح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضد الاخلال
بالقبح ومنع ابو علي جماعة من المعترلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبح بالواجب صار
الى ذلك لان المكلف متبع خلقه من الاخذ والترك الذي هو فعل الصد والحق ما ذكره المخالفان العقل
يستحسنون ذم الخلل بالواجبان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمهم على فعل القبح واعلم
انه يشترط في استحقاق الفاعل المدح او الثواب يقع الواجب لوجوبه او لوجوبه وكذا المندوب
يفعله لندبه او لوجبه تدبه وكذا في ترك القبح يتوكله لكونه ترك قبيح او لوجبه ذلك والاخلال بالقبح
لكونه اخلالا بالقبح فان لم يفعل الواجب والمندوب لا ما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليه ما وكذا
لو ترك بالقبح لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب الدليل على استحقاق الثواب بفعل
الطاعة انها مشقة قد ازمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصد

الواجب لوجوبه
والمندوب كل
والصد لا تترك
القبح والاخلال به
بشرط فعل
الواجب لوجوبه
او لوجوبه وكذا
المندوب يفعله
لندبه او لوجبه
تدبه وكذا في
ترك القبح يتوكله
لكونه ترك قبيح
او لوجبه ذلك
والاخلال بالقبح
لكونه اخلالا
بالقبح فان لم
يفعل الواجب
والمندوب لا ما
ذكرنا لم يستحق
مدحا ولا ثوابا
عليه ما وكذا
لو ترك بالقبح
لغرض اخر من
لذة او غيرها لم
يستحق المدح
والثواب الدليل
على استحقاق
الثواب بفعل
الطاعة انها
مشقة قد ازمها
الله تعالى
المكلف فان لم
يكن لغرض كان
ظلما وعبثا
وهو قبيح لا يصد

وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لا شمله على اللطف ولذا لا التمتع ولا استبعاد

في اجتماع
الاستحقاقين
باعتبارين
واجبا بالمشقة
في شكر المنعم
قبيح ولقضاء
العقل برمع
الجهل بشرط
في استحقاق الثواب
كودا للفعل
المكلف بالاحلال
شاقا ولا يشترط
رفع الذم على
فعل الطاعة ولا
انتفاء النفع
العاجل اذا
فعل للوجه

عن الحكم وان كان له من مآلات الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو ما ان يصح الاستدعاء به اولا والاقل باطل والا
لزم العتق في التكليف الثاني هو المطلوب ذلك النفع هو المسمى بالطاعة المقارن للتبعية والاحلال
فانه يقع الاستدعاء بذلك لان تعظيم من لا يستحقه قبيح **قال** وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح
والاحلال بالواجب لا شمله على اللطف ولذا لا التمتع **اقول** كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب
فكذا المعصية وهي فعل القبيح والاخلال بالواجب لا شمله على سبب الاستحقاق العقاب بوجهين عقلي
كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريه ان العقاب لطف اللطف واجبا ما الصغر فلان المكلف اذا عثر
انفع المعصية يستحق العقاب فانه يعتد بفعلها وتقرب الى فعل ضدها وهو معلوم وطعا واما الكبر
فقد تقدمت الثاني سمى وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متوا وتعلم من دين النبي اذا عثر
هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل المقصود لذلك هو
فعل القبيح وفعل ضدا الواجب هو تركه وقد تقدمت ان ذلك **قال** ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين **اقول** هذا جواب مخبر من منع كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم ونفقه
انه لو كان ذلك سببا والاحلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا خلل من الامرين مستحقا للذم
والمدح والجواب استبعاد اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذنه على احدهما ويمدح على الاخر كما اذا فعل
طاعة ببعض اعضائه ومعصية بالانوار **قال** واجبا بالمشقة في شكر المنعم قبيح **اقول** ذهب ابو القاسم
البلخي الى ان هذه التكاليف وجبت شكر النعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما
الثواب تفصل عن الله ثم ذهب جماعة من العدلية المخالف هذا القول واجبه المصلحة بطلانها فبيح
عند العقلاء ان يعم الانسان على غيره ثم يكلف ويوجب عليه شكره ومدحه على تلك النعمة من غير ايصال
ثواب اليه ويعتدون ذلك نقضا في المنع وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكم فوجب القول
باستحقاق الثواب **قال** ولقضاء العقل برمع الجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول
البلخي وتقريه ان العقلاء باسرههم يحجزون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب لشكر معلوما بالعقل
ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجبا لقول بكونها ليست شكرا **قال** ويشترط في استحقاق
الثواب كون الفعل المكلف والاخلال شاقا ولا يشترط رفع الذم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل
اذا فعل للوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب والمندوب
شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا اذا المقصود بالاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقصود
للاستحقاق ولا يشترط رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب قد وجدته

مفكر

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجوز وامهما

لا شتم له على
اللطيفة ولد
المدح والذم
نقيضهما
والمحصول

لولا وجوب
خلوصهما والا
لكان الثواب

انقص حالاً من
العوض التفضل

على تقدير حصوله
فيها وهو داخل

في باب الزجر
وكل ذي مرتبة

في الجنة لا يطلب
الازيد من مرتبة

وبيلغ سرورهم
في الشكر الى الحد

انتفاء المشقة
وغناءهم بالثواب

بنقيض مشقة
ترك القباح

واهل النار
يلجئون الى

ترك القبيح

منفكة عنه لانه في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادماً عليه نعم في الذم شرط في بقاء استحقاق الثواب
وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل اذا وقع المكلف لوجوه الوجوه والوجوه التذنب والذنب المسئلة
الناس يستمر في صفات الثواب العقاب قال ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما اقول ذهب المتعزلة الى ان الثواب يقع عظيم مستحق يقابل
التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارن له الاهانة واجتوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب الاقتران
الاهانة بالعقاب بانماض بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح
وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستحقاق قال ويجب دوامهما لا شتم له على
اللطيفة ولدوام المدح والذم والحصول فينضمهما لولا اقول ذهب المتعزلة
الى ان الثواب والعقاب دأباً واحتلف في العلم بدوامهما بل هو على اسمي فذهبت
المتعزلة الى انه على ذهاب المرجية الى انه سمى واجتاحت المعنى على دوامهما بوجوه احدهما
ان العلم بدوام الثواب العقاب يبعث لبعده على فعل الطاعة ويبعد عن المعصية وذلك ضروري اذا
كان كل كان لطفاً واللفظ واجبة على ما ذكرنا ان الذم والمدح دأباً لا وقت لا ويمس مدح
المطيع وذم المعاصي اذا لم يظهر منه زهد على ما فعل لهما معاولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة
والمعصية محكم الدائمين فيجوز ان الثواب العقاب لا بدوام المعلولين يستلزم دوام معلول الا لان العلم يكون دائماً
او حكم الدائم الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً يحصل لصاحبه الا لم ينقطع عمله لو كان العقاب
يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي في الثواب العقاب لانهما خالصا عن الشوائب هذا ما فهمنا
من كلامنا والحصول نقيضهما في نقيض الثواب العقاب لولا اي لولا الدوام قال ويجب
خلوصهما والا لكان الثواب نقص حالاً من العوض التفضل على تقدير حصوله فيها وهو داخل في باب الزجر
اقول يجب خلوص الثواب العقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض التفضل
اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب مع كون الثواب نقص درجته وانه غير جاري اما العقاب فلانه
ادخل في الزجر فيكون لطفاً قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبة وبيلغ سرورهم
في الشكر الى الحد انتفاء المشقة وغناءهم بالثواب بنقيض مشقة ترك القباح
القبيح اقول لما ذكرنا ان الثواب حاصل عن الشوائب ورد عليهم ان اهل الجنة يتفاوتون في الدرجات
والا فنقص اذا شاهد من هو اعظم بوابا حصل له الغم ينقص درجته عسر ولعل اهتداه في العبادة وايضاً
فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاحلال بالقباح وفي ذلك مشقة والجواب عن الاول ان شهوة كل

ويجوز توقف الثواب على شرطه والالاباش العارف بالله نعم خاصة وهو شرطه بالموافاة لنفوله ثم لنشره

ليحط بملك
وقوله ومن
يرتد عنكم
عن دينه
بطلان
الظلم
لنقله
نعم فمن
يعل
مقال ذرة
خير ايره

مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يعم لفقد الازيد لعدا اشتها ثمره وعن الثاني انه يبلغ سرهم بالشر
على النعمة الى حد ينتهي المنفعة معه واما الاخلاص بالقباح فانه لا مشقة عليهم فيها لا تفرغ فيهم
بالثواب ما فزع عن فعل القبيح ولا يحصل لهم مشقة اما اصل النار فانهم يلجئون الى فعل ما يجب عليهم
وقوله القبايح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالنعمة لا بالاحكام ويحصل من ذلك نوع من
العقاب ايضاً **قال** ويجوز توقف الثواب على شرطه والالاباش العارف بالله نعم خاصة **اقول**
ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفاً على شرط ومنعهم اخرون والاقل هو الحق والدليل على
انه لو كان كذلك لكان العارف بالله نعم وعدة مثلاً مع عدم نظره في المعصية وعدم تصديق بالنبى والثالث
باطل فكذا المتقدمان الشرطيتان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط
لوجب اعادة من لم يصدق بالنبى حيث لم ينطرح معجزته **قال** وهو شرطه بالموافاة لنفوله ثم
لنشره ليحط بملك وقوله ومن يرتد عنكم عن دينه **اقول** اختلف المعتزلة على اربعة
اقوال فقال بعضهم ان الثواب العقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية فباطل القول
بالموافاة وقال اخرون انهما يستحقان في الدار الآخرة وقال اخرون انما يستحقان حال الاجترار
وقال اخرون انما يستحقان في الحال شرط الموافاة فان كان في علم الله نعم انه يوافق الطاعة ثابتاً الى
حال الموت والآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحيط بالطاعة
او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب لا العقاب بها استدلال الصالح على القول بالموافاة
بقوله ثم لنشره ليحط بملك وقوله ومن يرتد عنكم عن دينه فثبت وهو كما فرأوا ذلك جبط
اعمالهم وتقريه ان نقول انما ان يكون المراد بالاجباط هنا كون العمل باطلاً في اصله وان الثواب
يسقط بعد ثبوته وان الكفر بطله والاو لان باطلاً انما الاول لا تعلق بطلان الشر بالشر ولا تشر
وحاؤها انما يقعان في المستقبل بالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما ياتي من بطلان التخييل
المسئلة السابعة في الاجباط والتكفير **قال** والاجباط يطل استلزامه الظلم ونفوله
فمن يعل مقال ذرة خير ايره **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاجباط و
التكفير معهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدمه
بالمعصية المتأخرة ونفاها المحققون ثم القايلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخرة يسقط المتقدمه
على حاله وقال ابو هاشم انه ينتهي الاقل بالاكثرو ينتهي من الاكثر بالاول ما سواه ويبقى الزايد
مستحقاً وهذا هو الموزنة ويدل على بطلان الاجباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع

جاء الاجباط
والنكف

ولعد الاولوية اذا كان الاضعف وحصول المساقيين مع الشاوية والكافر محمد وعذاب صاحب الكبيرة

٢٣٣

يقطع لا يستحق
الثواب بايما
وليفهم عند
العقلاء

وكانت ساءته اكثر ليكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا
يكون مساويا لمن يصدر عنه احداهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والا يفاء بوعده وعيده واجب **قال** ولعد الاولوية اذا كان الاخر
ضعفا وحصول المتساقيين مع الشاوية **اقول** هذا دليل على ابطال قول ابى هاشم بالموازنة
ونقريه انا اذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب ليس سقاط
احد الخمسين من العقاب الخمسة من الثواب ولي من الاخرى ما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه ولا
يسقط شي منهما وهو المظن ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعد ولا استحالة صيرورة المعد والمغلوب غالباً ومؤثر وان
تقارنا لزم وجودهما معاً لان وجود كل منهما ينفي وجود الاخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين
المتقيضين **المسئلة الثامنة** في انقطاع عذاب اصحاب الكبار **قال** والكافر محمد وعذاب
صاحب الكبيرة ينقطع لا يستحقه الثواب بايما انه وليفهم عند العقلاء **اقول** اجمع المسلمون
كافة على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلغوا في اصحاب الكبار من المسلمين فالوعيدية على انه
كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع وينبغي ان يميز
صغرة الصغيرة والكبيرة من الدين اما الصغرة فيقال على وجه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة
فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة وهي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص
كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما سطرنا عوم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بان
يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل ان تلك صغرة بالاضافة الى
تلك الطاعة على الاطلاق بل يفيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف
بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من
قبل الفتح ومقاتل ومنهما ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان
عقاب هذا ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى منهما ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلمها بمعنى ان عقابها
ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلمها في كل وقت وهذا هو الذي يطبق العلماء عليه الكبيرة يقال على وجه
مقابل لهذه الوجهة اذ عرفت هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبار منقطع والدليل عليه جهان
الاول انه يستحق الثواب لذاته بايما انه لقوله نعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير
فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب هو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق

لا ينقطع عند العقلاء

والسمعيات متاولة واما العقاب محتصر بالكفر والعفواقع لانه حقه فمخاذا سقاطه ولا ضرر عليه

في تركه مع ضرر
النازل بخير
اسقاطه ولا
احسان للسمع
والاجماع على
الشفاعه فيقل
لزيادة المنافع
ولا يبطل ما
وحقه
محله النفع

بالايمان دايما على ما تقدمه ولو بالعكس وهو المراد بالجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبدا لله ثم مدة عمره بانواع
القرابات اليه قد يعصى في اخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه بخلا في النار كمن اشرك بالله ثم مدة عمره
ودلخ لتجبر عند العقلاء قال والسمعيات متاولة واما العقاب محتصر بالكفر اقول هذا
استارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واجتبا ما النقل والعقل اما النقل فالآيات الدالة على خلودهم كقوله
ثم من يعص الله ورسوله وتعد الله يده يخله ما راها الدافها وقوله ثم من يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الآيات واما العقل فاما تقدم من العقاب الثواب بحيث واما مما
والجواب عن السمع التاويل اما مع العموم التخصيص بالكفر اما بتاويل الخلود بالبقاء المتطاولة ان لم
يكن دايما وعن العقل بان دوا ما العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا المستثناة السابعة
في حواد العفواق والعفواق لانه حقه فمخاذا سقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل بخير
اسقاطه ولا ته احسان اقول ذهب جماعة معتزلة تعداد الى ان العفواق يزعل ولا غير جار سماعا واسب
البصريون الى حوازه سمعا وهو الحق واستدل المص بوجوه ثلاثة الاول ان العقاب حق الله تعالى
فجار تركه والمقدتان ظاهران الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكما
كان كذا كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضرر زكوا واما عدا الضرر في تركه فمقطعي لانه ثم غنى بذاته
عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضرر ورتبه قال والسمع اقول مداد ليل الوقوع
سمعا وهو الآيات الدالة على العفواق قوله فان الله لا يفران يشرك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء
فاما ان يكون هذان الحكم مع التوبة او بدونها الاول بطلان الشرك يفر مع التوبة فتعتبر التوبة
وايضا المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب
يعلق بالمشيئة فاكان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الازية الى معصية لا يجب غفرانها وكقوله تعالى
وان ربك لدر مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال ذا الغرض كما يقال ضربت زيداً على عصيانه
اي لاجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعاً فتبين الاول وايضا فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بان غفر عفوق
راجع المسلمون عليه لا معنى له اسقاط العقاب عن العاص المستثناة العاشرة في الشفاعه قال
والاجماع على الشفاعه فيقل لزيادة المنافع ولا يبطل ما في حقه اقول اتفقت العلماء على
بوت الشفاعه للنبي وعليه قوله ثم عسى ان يعشك ربك مقام محموداً فيل انه الشفاعه
واختلفوا قالوا الوعيدية ترانها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ذهبت
النقصية الى ان الشفاعه للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطال المص الاول بان

محله الشفاعه

الشفاعة

ويعني المطاع لا يستلزم نفي المجاب باقي السمعيات متاولة بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق

الشفاعة فيها

وثبت الثاني

له لقوله اذ

شفاعة لاهل

الكبار من امته

والنوبة واحدة

لدفعها الصرر

ولو حوب للندم

على كل قبيح

واخلال

بالواجب ندم

على القبيح لقمح

والا لا تنق

النوبة وخوف

النار ان

كانت

جميع الشفاعة

الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير كتناشعين في النبي عليه السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات والتألي بطقعا لان الشافع اعلى من المشعوب فيه فالغدة مشككة قال وفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب باقي السمعيات متاولة بالكفار اقول هذا اسارة الى جواب ما استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلو ابو حنيفة الاول قوله نعم ما للظالمين من حميم لا شفع يطاع نفي الله نعم قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم والجواب انه نعم نفي الشفع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الاخرة شفع يطاع لان المطاع فوق المطيع والله نعم فوق كل موجود ولا احد موجود ولا يلزم من شفع الشفع المطاع نفي الشفع المجاب سلمنا لكن لم يجوز ان يكون المراد بالظالمين ههالكفار جميعا بل الادلة الثانية قوله نعم وما للظالمين من انصار ولو يتفقد في الفاسق لكان ماصرا له الثالثة قوله نعم ولا تنفعها شفاعة يوم لا تجرى نفس عن نفس شيئا ولا تنفعهم شفاعة الشافعين والجواب عن هذه الايات كلها انها محققة بالكفار جميعا بل الادلة الرابعة قوله نعم ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفي شفاعة الملائكة عن غير المرتضى لله تعالى في الفاسق غير مرتضى والجواب لان ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايامه قال وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيما وثبت الثاني له لقوله اذ حوت شفاعة لاهل الكبار من امته اقول هذا هو المذهب الثاني الذي حكاه اولاهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف انها تطلق على المعين معا كما يقول شفع فلان في فلا ادا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضاي وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المصادرات انما هي للنبي لقوله اذ حوت شفاعة لاهل الكبار من امته وهذا حديث مشهور المسئلة الحادية عشر وجوب النوبة قال والنوبة واحدة لدفعها الصرر ولو حوب للندم على كل قبيح واخلال بالواجب اقول النوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والغرم على ترك المعادة في المستقبل لان ترك الغرم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاحكام لكن اختلفوا في ذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب من الكبار المعلومون كبري والمظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغار المعلوم منها انها صغار وقال اخرون انها لا تجب من ذوي تاب عنها من قبل وقال اخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصم والاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل ولم يتب وقد استدل المصنف على وجوبها ما من الاول انها دافعة للضرر الذي هو الغف والنزف ودفع الصرر واجبا لثاني اتانعلم قطعاً وجوب الندم على القبيح والاخلال بالواجب داغرت هذا فتقول انها يجب على كل ذنب لانها يجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذا هذا عا في كل ذنب اخلال بالواجب قال ويندم على القبيح لقمح والا لا تنق النوبة وخوف النار كما

الغاية ممكن وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب لو اعتقد فيه

الحسن لصحت
التوبة

الغاية ممكن وكذا الاخلال بالواجب **قول** يجب على الطائب ان يند على القبيح ليقبحه وان يعزم
 على ترك المعادة اليه اذ لو لا ذلك لا تنقذ التوبة من يتوب من المعصية حفظ السلا متر بدنه والضرر
 بحيث لا يتسلم عند الناس وان مثل هذا لا يعد توبة لا متقاء التذمر واما التائب
 خوفا من الناس فان كان الخوف من الناس هو الغاية في توبه معه انه لو لا خوف
 الناس لم يترك ذلك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح ليقبحه في ترك
 طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية ما يند عليه لانه فيجب وفيه عقابا لتأخره ولا القبيح
 لما ندم عليه ان كان فيه عوف الناس حتى توتره وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لا نرا اخلالا بالواجب
 وعزم على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلالا بالواجب فهو توبة صحيحة وان كان خوفا من الناس
 او من نوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا لكان صحيحة ولهذا ان المسمى لو اعتد
 الى المظالم لا لاجل سآمة بل خوفا من عقوبة السلطان لم يقبل الصلوات عذره **قال** فلا يصح من
 البعض ولا يتم القياس على الواجب **قول** اختلف سبوح المعتزلة هنا فذهبوا هاشم الى ان التذمر
 لا يصح من قبيح دون قبيح وذهبوا على الجواز ذلك والمطأ اسدل على هاشم الى ان التذمر
 انه يجب ان يند على القبيح ليقبحه ولو لا ذلك لم يكن مقبولة على ما تقدموا القبيح حاصل في الجميع فلو تأخر
 من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تابعا عنه لا ليقبح بل لانه لو يوحى في ذلك دون هذا واجب ابو
 على بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب التالي بطا لمقد
 مثله بيان الشريطة انه كما يجب عليه ترك القبيح ليقبحه كما يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لم يكن
 اشتراك القبايح في فتح عذ التوبة من بعض القبايح دون بعض لم يشارك الواجبات في الوجوب
 عذ صحة الاتيان بواجب دون واجب اخر واما طلان التالي بما لا جماع اذ لا خلاف في صحة الصلوات
 من اخل بالصوم واجاب بوهاشم بالفرق بين ترك القبيح ليقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالنتيجة الاولى
 دون الثاني فان من قال لا اكل الزمانة لمخوضتها ما نه لا يقد على اكل كل جامض لا تحاد المحنة في المنع
 ولو اكل الزمانة لمخوضتها لم يلزم ان يتناول كل زمانة حاصنة فافترقا واليه اشار المطأ ولا يتم
 القياس على الواجب اي لا يتم قياس ترك القبيح ليقبحه على فعل الواجب لوجوبه **قال** ولو اعتقد فيه
 الحسن لصحت التوبة **قول** قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض القبايح
 حسنة وتاب عما يعتقد قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرح فيه وهو ندمه على القبيح ليقبحه ولهذا
 اذا تاب الى عن الزمانة يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحا لانه لا يعتقد كل فيصدق

وكذا المستحق والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض بيعت عليه خاصته وان اشترك الداعي في

الندم على

البقيع لغيره

كما في الدواعي

الى الفعل ولو

اشترك الترجيح

اشترك وقوع

الندم فلا يصح

الندم بتأويل

كل امير المؤمنين

واولا دواعيهم

السلام وهو

ان التوبة لا

صح عن بعض

دون بعض الا

بترك الحكم بقاء

الكفر على التائب

منه المقيم على

صغيره والذنب

اركان في حقته

كغيره الندم

والغرم في الاصل

بالولاء يختلف

حكمه في بقاءه

وقصائمه وعدا

وان كان

خارجا

عن الجماعة

انه تاب عن القبيح لغيره قال وكذا المستحق اقول اذا كان هناك إعلان أحدهما عظيم القبح والاخر صغيره وهو مستحق بالنسبة اليه حتى لا يكون معتد به ويكون وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظم فانه يقبل توبته مثالا لذلك لان الاساس اذا قتل ولد غيوره وكسره قبل ان تم تايبه اظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يبيح القتل بكسر القلم وان كان لا يذن ان يبذل على جميع اسائه وكان كسر القلم حاقا قتل الولد لا يبيد اساءة وكذا العزم قال والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم على البعض بيعت عليه خاصته وان اشترك الداعي على القبيح كما في الدواعي الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم لا يصح التذم به تناول كل امير المؤمنين ولا دواعيهم السلام

وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره اقول لما فرغ من تقرير كلامي هاشم ذكر التحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي ويتنفي بحسب الصلوات فاذا ترجح الداعي وقع لفعل اذا عرفت هذا فمقول يجوز ان يرجح فاعل القبايح وداعيته الى الندم عن بعض القبايح دون بعض وان كانت القبايح مشتركة في الداعي الذي يدعو الى الندم عليها وذلك ان يقترن ببعض القبايح قوانين رابطة كعلم الذنب وكثرة الزواجر عند الشاع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذا القرائن ببعض القبايح فلا يند عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الافعال كثيرة قد يشترك في الدواعي ثم يؤول صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يرجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى التذم فيقترن ببعض القبايح زيادة الدواعي الى التذم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى التذم على ذلك البعض ولو اشتركت القبايح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الاخر على هذا ينبغي ان يحل كل امير المؤمنين على كل واحد ولا دواعيهم غير علمهم السلام بحيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبة عن بعض القبايح دون بعض لا نه لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي بطا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما ان يحكمه بسلامه ويقبل توبته من الكفر او لا والثاني خرق الاجماع لا اتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه الاول هو المطلق وقد التزم ابو هاشم استحقاته عقاب الكفر بعد قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه المسئلة الثانية عشر في اقسام التوبة قال والذنبان كان في حقته توبة كغيره التذم والغرم في الاخلال بالواجب خلت حكمه في بقاءه وقصائمه وعدمهما وان كان

في حق ادعى استتبع ايصاله ان كان ظمأ او الغرم عليه مع التذلل والارشاد ان كان صلا لا وليس

ذلك جزء
ويجب الاعتذار
الى المعتاب
مع بلوغه
وفي ايجاب
التفصيل مع
الذكر
اشكال في
وجوب التجديد
ايضا استكنا

في حق ادعى استتبع ايصاله ان كان ظمأ او الغرم عليه مع التذلل والارشاد ان كان صلا لا وليس ذلك
هو **أقول** التوبة اما ان يكون من ديب يتعلق به تعالى حاصره ويتعلق به حق الادى و
الاول اما ان يكون من فعل قبيح كسر بحم الزنا واخذل بواجب كترك الزكوة والصلوة فالاول
يكفي في التوبة منه التذم عليه الغرم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القوانين
الشريعة فمنه ما لا بد مع التوبة من فعله اذ اتركه ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما
يسقطان عنه كاليمين وهذا الاخير يكفي فيه التذم والغرم على ترك المعادة كما في فعل القبيح واما
ما يتعلق به حق الادى فيجب فيه الخروج اليهم سفر كان احدا مال وجب رده على مال الكراوى ورتبه
ان مات ولولم يتمكن من ذلك وجب الغرم عليه وكذا ان كان حذوف وان كان قصاصا وجب خروجه
اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالدية او بدونها وان كان
في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه لبعض منه في ذلك العضو الى المستحق من المجنى عليه او الورثة
وان كان اضلا لا وجب رثا من اضله ورجوعه اما اعتقده سببه من الباطل امكن ذلك و
اعلم ان هذه التواع ليس اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتعيا
كان ذلك انما للتوبة من جهة المعنى لان ترك السعيات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تار
منه بل يسقط العقاب يكون ترك القيام بالشعائت بمنزلة ذنوب مستابقة يلزم التوبة منها نعم
الثاني اذا فعل السعيات بعد اطهار توبته كان ذلك دلا له على صدق التذم وان لم يغير
بها امكن جعله دلا له على عدم صحة التذم **قال** ويجب الاعتذار الى المعتاب مع بلوغه **أقول**
المعتاب اما ان يكون قد بلغه اعتثا به اولا ويلزم على الفاعل للغير في الاول الاعتذار عنه اليه
لا انه اوصل اليه ضربا من التزم فوجب عليه الاعتذار منه والتذم عليه في الثاني لا يلزم الاعتذار
ولا الاستحالة منه لانه لم يفعل به الماد في كل القسمين بحسب التذم لله تعالى لمخالفته
الشيء والعزم على ترك المعادة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اسكال **أقول**
ذهب قاضى القضاة الى ان التائب ان كان عالما بذنبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل
واحد منهما مفصلا وان يعلمها على الاحمال وجب عليه التوبة كل محملا وان كان يعلم بعضها على
التفصيل وبعضها على الاحمال وجب عليه التوبة عن المفضل بالتفصيل وعن المحمل بالاجمال
واستسكال المسألة ايجاب التفصيل مع الذكر لا مكان الاخرى بالتذم على كل مبيع وقع منه وان لم
يذكره مفصلا **قال** وفي وجوب التجديد ايضا اسكال **أقول** ادات المكلف

ركب المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة نوابها لا بها قد

يقع محبطة
ولولا لا ينفي
الفرق بين
التقدم والتأخر
ولا الاحتصاص
ولا يقل في
الاحقة لا تنافي
الشرط

معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تحديد التوبة قال ابو علي نعم سواء على ان المكلف القادر يتقدم
لا يبعث عن الصدين اما الفعل والترك وسد كراهية المعصية اما ان يكون مادما عليها او مصيرا
عليها والثاني مبيح فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يحل لحوار خلق القادر بقدره عليه ما فخراته اذا
ذكرها لم ينذر عليها ولا يمتدحها ولا يفتح بها قال ركب المعلول مع العلة اقول
اذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه التوبة على المعلول وعلى العلة او
عليهما اماله الرأى اذا رمى قتل الاصابة قال الشيوخ يجب للتوبة على الاصابة لا على القبيح
وقد صارت في حكم الموحود لو وجب حصوله عند حصول السبب قال قاضي القضاة يجب عليه
لما من احد هما على الرأى لا تبه فيجب والثاني على كونه مولد فيجب ولا يجوز ان ينذر على المعلول
لان التوبة على القبيح انما هو لفتح وقيل وجوده لا فتح قال وجوب سقوط العقاب بها
اقول المفسر اسد سلك وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس تقعوا على سقوط العقاب
بالقوة احتلفوا فقال المعزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقال المرجعية ان الله تعالى
يفصل عليه باسقاط العقاب لا على عمر الوجوب احتجت بالمعزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب
اسقاط العقاب لم يحسن تكليف المعاصي والثاني باحكاما والمقدمة مثله بيان الشرطية ان
التكليف انما يحسن للتعرض للنفع وبوجوب العقاب قطعا لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط
العقاب فلا يبقى للمعاصي طريق الى اسقاط العقاب عند ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون
التكليف قبيحا الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه ما انواع الاعتذارات وعرف منها الافلاع
عن تلك الاساءة ما بكيفية فان العقلاء يذمون المظلوم اذا مذر بعد ذلك والجواب عن الاول
انه لا يتم انحصار سقوط العقاب في التوبة لحوار سقوطه بالعفو بزيادة الثواب سلمنا لكن يمنع
عدم اجتماع الاستحقاق لان عقاب لفسق عندنا مسقط وعن الثاني بالمنع من فتح التوبة
سلمنا لكن يمنع المساواة بين الشاهد والغائب اما المرجعية فقد احتجوا بان الله لو وجب سقوط العقاب
لكان اما لوجوب توليها او لكثرة ثوابها والقسم باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره
ما انواع الاساءة واعظمها قتل الاولاد وذهاب اموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره
واما الثاني فلما ثبتنا من بطلان الخطاب **المسئلة الثالثة عشر** في باقى المسائل
المتعلقة بالتوبة قال والعقاب يسقط بها لا بكثرة نوابها لا بها قد يقع محبطة ولولا
لا تنفي الفرق بين التقدم والتأخر ولا الاحتصاص ولا يقل في الاحقة لا تنافي الشرط اقول

وعذاب القبر واقع للمكان ونواز السمع بوقوعه

اختلف الناس ما يقال قومان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى أنها لذاتها تؤثر في إسقاط العقاب بل على معنى أنها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في إسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال اخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف على الاول بوجه الاول ان التوبة فقد يقع بحسنة بغير ثواب كتوبة الخارحي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا نواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يسق فرق بين تقدر التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان المثاب عن المعاصي اذا كفر وسق اسقطت العقاب لثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة ما ولي من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المصنف اجاب عن حجة المجالف وتفسيرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لدانها لاستقطه في حال المعاصي وفي الدار الاخرة واحواباتها ما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان يقع نداما على القبيح لقمه

المسئلة الرابعة عشر في عذاب القبر والمبران والصراط قال وعذاب القبر واقع للمكان ونواز السمع بوقوعه **اقول** نقل عن حراراته انكر عذاب القبر لان

على حاله وقد استدلل المصنف بما كانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يجعل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا ينتج منه التكليف كمنه يد السارق كما قال نعم ما قطعوا اليه جزاء بما كسبوا كما لا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا وقال نعم ونحن نترقب ان يصيبكم الله بعذاب من عندنا وحكي نعم في كتابه اهلاك الفرق الذين كذبوه وادان كان مما كنا والله نعم قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا واحياءكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر الرجوع بعد حيا وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفتنا بذنوبنا فذكر موتين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احصايين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر لم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما احبوا من الاحياء الذين عرفوا الله نعم فيها مبرورة فاحدهما في الاخر وطدا عتب قوله بقوله فاعترفتنا بذنوبنا وقال تعالى في حق ال فرعون النار يرضون

عذاب القبر

وساير السمعات من الميزان والضراط والحساب وتطير الكتب ممكنة دل السمع على موتها

والسمع دل

على ان الحجة

ممكنة

والنار مخلوقة

الآن والمعارضة

متأولة والايمان

التصديق بالقلب

حجة الصراط

والسائر لا يكفي

الاول لقوله

ثم محمد وابها

حجة خلقها

والسائر لا

واستيقنتها

انفسهم ونحوه

ولا يكفي الثاني

لقوله تعالى

حجة الايمان

حجة الايمان

حجة الايمان

حجة الايمان

حجة الايمان

حجة الايمان

حجة الايمان

حجة الايمان

حجة الايمان

علمها غدا وعشيا ويوم تقوم الساعة وهذا نص في الباب قال وسائر السمعات من الميزان والضراط والحساب ونظائر الكتب ممكنة دل السمع على موتها أقول احوال القيمة من الميزان والضراط والحساب ونظائر الكتب ممكنة وقد اجبر الله تعالى بوقوعها فحجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المغيرة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما بين من حال المكلفين في ذلك الوقت لاهل الموقف ايمان يوضع كتابا لطاعات في كفه الحيرة ويوضع كتابا المعاصي في كفه السر ويجعل رجلا أحدهما دليلا لأحد الحائسين ويحج من ذلك لورود الميزان بمعناه والاصل في الكلام الحقيقتين مع امكانها وقال عماد وجماعة من البصريين واحود من المعتزدين المراد بالموازن العدل دون الحقيقة واما الصراط فعديلان في الاخرة طريقتين احدهما في الحجة يهدي الله تعالى اهل الحق اليها والاخرى الى النار يهدي الله تعالى اهل التار اليها كما قال تعالى في اهل الحق سيهد بهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرّفها لهم فقال في اهل النار فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون ادق من الشعر واحدا من الشبف فاهل الحق يمشون عليه ولا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمشون عليه عقوبة لهم وزبادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحدا الى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط قال والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضة متأولة أقول اختلفنا لتأخر في ان الجنة والنار اهلها مخلوقتان الآن ام لا فذهب جماعة الى الاول فهو قول في علمي وذهب ابو هاشم والقاضي الى انهما غير مخلوقين احتج الاولون بقوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين يا ادم اسكن انا وزوجك الجنة عندنا حنة الماوى وجنة الماوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء احتج ابو هاشم بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي بقوله تعالى اكلها دايم والجواب دوام الاكل اشارة الى دوام المأكول لتويع معنى دوام اكلها واكل الجنة بعبء الاكل الا انه تعالى يخلق مثلها واهلاكها هو المحرّج عن الاستماع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الا انتفاع فيبقى هالكته هذا المعنى المسئلة الحاشية عشر في الايمان والاحكام قال والايمان التصديق بالقلب للتسليم ولا يكفي الاول لقوله تعالى وحدها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله

قل لم تؤمنوا بالكفر عدا الايمان اما مع الصدق او بدنه والفسق المحرور عن طاعة الله مع الايمان به اتفاق اظهرا الايمان واخفاء الكفر والعاسق مؤمن

لوجود حدث
فيه والامر
بالمعروف واجب
وكذا النهي
عن المنكر
وبالمذهب
مصدق سمعا
والا لزم ما هو
خلا الواقع
او الاخلال
بحكمته تعالى

قول اختلف الناس في الايمان على وجه كثير ليس هذا موضع ذكرها والذي
اختاره المصنف عبارة عن التصديق بالقلب التام معا ولا يكفي احدهما مبراما التصديق بالقلب
فانه غير كاف لقوله نعم واستيقنتها انفسهم وقوله نعم فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فثبت
لهم المعرفة والكفر واما التصديق اللساني فانه غير كاف ايضا لقوله نعم قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا سلمنا ان اولئك الاعراب صدقوا بالسمعة **قال**
والكفر عدا الايمان اما مع الصدق او بدنه والفسق المحرور عن طاعة الله مع الايمان به والتفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر **قول** الكفر في اللغة هو التغطية وفي المعنى الشرعي هو
عدم الايمان اما مع الصدق ان يعتقد مصادما هو شرطي للايمان او بدون الصدق كالشك
الحالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة اخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن
الخروج عن طاعة الله تعالى بما دون الكفر والتفاق في اللغة هو اظهار خلاف
الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر **قال** والعاسق مؤمن بوجود
فيه **قول** اختلف الناس ههنا فقال المعتزلة ان العاسق لا مؤمن ولا كافرا بقتوا منه
بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر بجمعة وقالت
الخواارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المصنف وهو مذهب الامامية والمرجعية واصحاب
الحدث وجماعة الاشعرية الى انه مؤمن والدليل عليه ان هذا المؤمن وهو المصدق
بقوله ولسانه في جميع ما جاءه النبي به موحد به فيكون مؤمنا **المسئلة السادسة**
عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قال** والامر بالمعروف احب كذا النهي
عن المنكر وبالمندوب سمعا والامر بالمعروف والامر بالمعروف والامر بالمعروف والامر بالمعروف
الامر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها
من المأمور والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي والقول المقضي لذلك وكراهة وقوعها واتفاقنا
ذلك للاجماع على انها يجب باليد واللسان او القلب لاخير يجب مطمخلاف الاولى فانه ما شرطان
بما ياتي وهل يحبان سمعا وعقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انها يجب سمعا للقرآن
والسنة والاجماع واخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلا واستدل المصنف على اطال الثاني
بانهما لو وجبا عقلا لزم احدا الامرين وهو اما خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى
والثاني بسمه بطا فاقدم مثله ميان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى

جاء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسد

فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجب عليه نعم
لكان اما فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يكمل
المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لانه تعالى يبيع المكلفين من هذا حالاً
ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون محلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت
من حكمة تعالى **قال** وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجويز التاثير

وانتفاء المفسدة **اقول** شرايط الامر بالمعروف والنهي عن

المكروه ثلاثة الاول ان يعرف الامر والنهي وجه الفعل فيعرف

ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهي

عن المعروف والتاثير في تجويز التاثير فلو عرف ان امره

وهيه لا يؤثر ليجب الثالث انتفاء المفسدة فلو

عرف او غلب على طمته حصول مفسدة له او لبعض

اخوانه في امره وهيه سقط وجوبهما دفعا

للضرورة فهذا ما حصل لنا من شرح هذا

الكتاب ونحن نسأل الله تعالى

ان يجعله ذخرا لنا يوم المعاد

وان يوفقنا للرشاد

بمته وكرمه

والحمد لله

وحد

تمت

الحمد لله الذي قد شرفني بطبع هذا الكتاب الجليل الجيد والمسئول عن الله نعم ان كنت

في شدة غيرة للطلبة البزج ان ينفعتهم واياهم بهذا الدين انزل كل شيء قد

وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفي المتي اقل ابناء العلماء الحاج

شيخ على المحللة الحايكة

كثير يمين الدائرة اقل الحاج ملا محمد علي الحاج ملا ابو طالب خوشنويدي في راس عشر ربيع

مطبوعات الحمدية

٢٤٤

موجوده در نزد آقای حاج شیخ محمد علی حائری در مسی جوهر کلی هر کس طالب و راغب باشد
کتابهای دیگر از مطبوعات مصر و اراک و اصفهان و کتب الفارسیه

رساله ۳۰ مسئله از جناب میرزا محمد باقر
دعوه الحسنی در ادعیه و اعمال ۲۴ سائیه
شفاء الصدور فی شرح دیاره العاشور
متنوی نان و سرکه
فتاوی الاروان فی تعیین النصاب با و زار البلد
بدر متع در حال ذریه موسی مبرقع
متنوی تنبیه الخواطر فی احوال المسافر
متنوی مان و حلاوی شیخ بهائی
آب حیات در قوه باه
سراج المنیر در اخلاق
زاد المقتین در طهارت و زکوة و خمس و حج
تاریخ خانة الکاسی در بلوای هند
کلمه طیبیه در اخبار و احادیث و حکایا و معانی
سرمایه ایمان از ملا عبد الرزاق لاهی
حدوات میرداماد
منهج البقین در احادیث از فاضل گلستانه
کلمات مکتوبه ملا محسن فیض
خمس نظامی
دیوان ستمس معریه
دیوان مستاق علی شاه کرمان
مخزن الدرر
قصص العلماء
جلد از کتاب تلخیص التلخیص شیخ لا سید الشهدا

شرح تحفیدار علاء مخرجی
مدیه الفلتره الی مرجع الملت فی معنی النسخه
منتخب نجاه العبادت و ای قای حاجی میرزا
حسین بحی طهران
میزان المقادیر مرحوم مجلسی
استبصار شیخ طوسی
من لا یحضره الفقه صدوق فقیه
دیوان شریف الرضی جامع کتاب الحج البلاغه
منتخب للشیخ فخر الدین طریحی
لسان الصدق فی الرد علی النصارى
نفحات الاسرار فی علم الرمل
مبج الدعوات للسیدن طاوس
ارشاد القلوب للذیلی
مینه المریه اذ اب المفید المستفید
تخلیس قصیده ملا کاظم ازری
تقویم المحسنین و احسن التقویم
مصباح فی علم المفتاح للمجلد
جواهر السنه فی الاحادیث القدسیه
مستارق الانوار شیخ رجب رسی حلی
قامعنا اهل الباطل علی مرع مؤمنین
شرح دیوان امرء القیس
لواء الحمد در کیفیت و وقایع حجه الوداع
دیوان امیر المؤمنین علی مرتب مرتب و فنی